مدارس علم الكلام فى الفكر الأسلامى
المعتزلة . الأشاعرة
وأثرها فى تطور علم الحوار
دكتور
خالد حربى

مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي

المعتزلة ـ الأشاعرة

وأثرها في تطور علم الحوار

دكتور

خالد حربي

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

٢٠١٠



رقم الإيداع : 13374 /2009
الترقيم الدولي : 2– 059 – 438 - 977

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

" سورة النحل ، آية 125"

﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ ﴾

" سورة الأنفال ، آية 6"

﴿ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ ﴾

" سورة الشورى ، آية 35"

مقدمة الكتاب

من الثابت أن الحركة العلمية المزدهرة قد بلغت ذروتها في المجتمع العلمي الإسلامي إبان العصر العباسي الثاني . وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل ، وترجمة ، وتنقيح وتعليم ، وتأليف وابتكار . وكان من أبرز صورها أيضا انتشار مجالس التعليم في معظم أرجاء العالم الإسلامي آنذاك .

وقد كثرت الكتابات العربية والغربية التى تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم . فقلما تجد أي علم من علوم الحضارة العربية الإسلامية ، لم يتم تناوله ، سواء من الجانب العربي ، أو الغربي . فهناك كتابات في تاريخ الطب ، والكيمياء ، والفيزياء ، والرياضيات ، والفلك ، والفلسفة ، والمنطق ، وعلم الكلام ، وعلوم الدين ، واللغة ، والفقه ، والحديث ، والقراءات ، والتاريخ ، والجغرافيا ، والاجتماع ، وفنون القتال ، والفلاحة ، والرحلات .. وغير ذلك .

وإذا كنا حاليا - على المستوى العربي - نحاول إعادة صياغة تاريخ العلم العربي الإسلامي في عصور ازدهاره كثروة معرفية قومية يمكن أن تدفع بالأمة الى الأمام . فإن جعبة العلوم العربية الإسلامية ما زالت تحوى علوما " منسية " ، تنتظر من يكشف عنها من الباحثين المعاصرين . وبصفتي باحث في تاريخ العلم العربي الإسلامي ، وجدتني أمام علم يندر أن تجد فيه كتابات متخصصة ، مع أن أغلب العلوم السالفة الذكر قلما تستغنى عنه كأساس مهم من أسس قيامها وتثبيت أركانها . وأقصد به (علم الحوار) أو الجدل والمناظرة . فمع أن العلماء العرب والمسلمين لم يفردوا كتابات مستقلة لهذا العلم - أو الفن كما كان يسمى - إلا في القليل النادر . لكن أسسه وقواعده تكاد تسري بين جنبات غالبية العلوم كخطاب معرفي مشترك لا ينبغي الاستغناء عنه .

وتعد المعتزلة والأشاعرة من المدارس الكلامية التى ولدت وقامت على "الحوار" . وعلى ذلك فإن هذه الدراسة تحاول أن تجيب عن بعض

التساؤلات التى تمثل فرضياتها الرئيسية وهى :

- ما الأسس التى قامت عليها كل جماعة ، وما طبيعة العلاقات القائمة بين افرادها ؟
- هل كانت آراء كل جماعة سابقة على غيرها من الفرق أو المدارس الكلامية ، أم كانت هناك اراء سابقة عليها ؟
- ما مدى الأتفاق أو الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، وما الطبيعة المعرفية التى تحكم العلاقة بينهما : تعاون ، أم صراع ، أم منافسة ؟
- ما الذى أدت إليه الطبيعة المعرفية التى حكمت العلاقة بينهما ، فهل أدت الى التواصل ، أم التقاطع ، وما تاثير ذلك على المجتمع العلمي بخاصة ، والمجتمع الإسلامي بعامة ؟

أسئلة منهجية وجوهرية ، تحاول هذه الدراسة الإجابة عليها .

الله أسأل أن ينتفع بعملي هذا

وهو تعالى من وراء القصد وعليه التكلان .

واليه المرجع والمآب

د . خالد حربى

الباب الأول

مقدمات منهجية

الفصل الأول

الجدل : بداية علم الحوار

مقدمة :

فـى تعريفـه للجـدل كعلـم يـذهب ابـن الأكفـاني الى أنـه أجـزاء المنطق، ويخصه بالمباحـث الدينيـة فيقـول : " علـم يتعـرف منـه كيفيـة الحجج الشرعية ، ودفع الشبهة ، وقوادح الأدلة ، وترتيب النكت الخلافيـة . وهذا مولد من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق ، ولكنه خصص بالمباحث الدينية[1] .

ويـربط ابـن خلـدون معنـى الجـدل بالمنـاظرة لمـا لهـا مـن آداب يجـب معرفتها والألتزام بها من قِبل المتجادلين ، فيقول : " الجدل هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهيـة وغيرهـم "[2] . وهـو يـذكر أن سـبب وضـع شـروط ومبـادئ معينـة للمنـاظرة هـو أنـه " لمـا كـان بـاب المنـاظرة فـى الـرد والقبـول متسـعا ، وكـل واحـد مـن المتنـاظرين فـى الاستدلال والجواب يرسل عنانه فى الاحتجاج ومنه ما يكون صوابا ومنـه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة الى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقـف المتنـاظرون عند حدودها فى الرد والقبول "[3] . وهذه الأحكام تتضمن ما يلي[4] :

1 - حال المستدل والمجيب ، وكيف يكون الأول مستدلاً ، والثاني معترضا مبينا محل اعتراضه أو معارضته .

2- متـى يجـب علـى المستدل السـكوت ومتـى يجـب علـى الخصـم الكـلام والاستدلال . وينتهى ابن خلـدون مـن ذلـك الى تعريـف عـام للجـدل او المنـاظرة بالإضـافة الى تحديـده لنـوعين منهـا ، نـوع خـاص بالأدلـة

---

[1] ابن الاكفاني . ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد . تحقيق عبد المنعم محمد عمر ، مراجعة احمد حلمى عبد الرحمن ، الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) ، ص 163.

[2] ابن خلدون . المقدمة طبعة المكتبة التجارية بمصر . بدون تاريخ . ص 457

[3] المرجع السابق . نفس الصفحة

[4] المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الشرعية ونوع آخر خاص باي علم من العلوم ، فيقرر [1] أن الجدل هو معرفة بالقواعد من الحدود ، والآداب فى الاستدلال التى توصل بها الى حفظ راي وهدمه سواء كان ذلك الراي من الفقه أو غيره ، وهى طريقتان : طريقة البزدوى وهى خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال ، وطريقة العميدي وهى عامة فى كل دليل يستدل به من اي علم كان .

وإذا تطرقنا الى اشهر تعريفات علم الكلام ، ومن بينها تعريف الفارابي ، وابن خلدون ، نجد أن معنى الكلام يتضمن ضمنيا الجدل والمناظرة ، وإن كان فى دائرة المسائل الاعتقادية فقط . يقول الفارابي : علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما يخالفها بالأقاويل [2] .

ويقول ابن خلدون : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة [3] .

أما الشهرستاني فنجده يرادف بين الكلام والجدل والمناظرة ، وهو ما يذكره الدكتور أبو ريده [4] : من أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً فى عهد المامون . وكثيرا ما صادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل .

ويأخذ دي بور براي الشهرستاني ، ويرادف معه بين لفظي الكلام والجدل بقوله : وأحسن عبارة ندل بها على الكلام هى Theologische Dialektika (الجدل فى المسائل الإعتقادية) او

---

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(2) الفارابي ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة 1968 ، ص 131.

(3) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 458.

(4) د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، هامش ص 95 من ترجمته لكتاب دى بور المذكور فى الهامش التالى . .

Dialektik (الجدل) فقط . وسنترجم فيما يلي نمط متكلمين بلفظ Dialekter [1]. اي مجادل وفى سبيل تأكيده على ذلك يرجع دي بور نشأة علم الكلام برمته الى أصول منطقية أو جدلية استخدمها المتكلمون فى تفسير الاعتقادات ، فيقول [2] : وكانت الأقوال التى تصاغ كتابة او شفاهة على نمط منطقى أو جدلى تسمى عند العرب فى الجملة ، وخصوصا فى معالجة المسائل الاعتقادية " كلاما " ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون " متكلمين " . وقد انتقل لفظ الكلام من استعماله فى الدلالة على مقالة مفردة الى استعماله فى الدلالة على جملة مذهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولا ومقدمات .

ومفاد الراي السابق أن ظهور علم الكلام كان سببا قويا ومباشرا فى انتشار مجالس الجدل والمناظرات فى المجتمع العلمي الإسلامي بحيث اصبح الفهم العام للمناظرة يشير الى أنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار الى اشخاص . والمعاني المجردة الى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة الخاصة الى العامة حتى يشارك فيها الجمهور : فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية ، والمعارك الثقافية فى حقيقتها مواقف حضارية ، ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة [3] .

لكن من طبيعة المناظرات ، وما الذى ادت إليه من نتائج ، إيجابية كانت أم سلبية . على المجتمع الإسلامي بصفة عامة ، والمجتمع العلمي بصفة خاصة ؟ .

---

[1] دي بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار النهضة العربية ، الطبعة الخامسة . ص 96.

[2] نفس المرجع ص 95.

[3] د . حسن حنفي . هموم الفكر والوطن . التراث والحداثة ، دار قباء . القاهرة . الطبعة الثانية 1998 ، ص 107.

بدايات الجدل :

فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة . مثل فارس والشام ومصر ، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية ، والمانوية ، والمزدكية ، وانتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) ، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين ،، انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية ، وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ، لهذا فقد كان على اليهودي ان يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة ، ولم يلبث أن تاثر بها ، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندري . ثم جاءت المسيحية وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان واوريجين) ، وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية ، لا سيما بالأفلاطونية المحدثة ، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته ، والنبوة والوحي ، وحرية الإرادة أو عبادة الأيقونة ، والثالوث الأقدس ، وسر التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل الى يعاقبة ، ونساطرة ، وملكانيين . وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم وباصحاب المقالات الملحدين والزنادقة والثنوية . اضطروا الى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني ، فكان هذا سببا كافيا لنشاة علم الكلام [1] .

إذن فالمشكلات التي واجهت المسلمين في العصر الأول ، لم تكن راجعة الى الإسلام ذاته ، وإنما أثيرت من اليهود والمسيحيين ، وهؤلاء كما علمنا

[1] د . محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، .. ص 221 - 222.

كانوا يتقنون فن الجدل والنقاش ، وهم مطلعون على الكتب الفلسفية والمنطقية ، ولم يكن للمسلمين سابق خبرة بأساليب الجدل [1] ، فاستعان معظم مفكرى الإسلام بالمنطق الأرسطي للرد على الخصوم وافحام دعواهم بنفس منطقهم [2] .

واتخذ الجدل صورته النهائية عند المعتزلة . فلقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام وافردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ، فسُمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان [3] .

ومن المعروف أن المعتزلة قد سموا بأصحاب النزعة العقلية فى الإسلام لتفسيرهم معظم مسائل العقيدة بالعقل ، الأمر الذى أوجب عليهم الدخول فى نقاش ، وجدل ، ومناظرات مع أصحاب الطوائف التى رفضت مذهبهم العقلي ، لا سيما أهل السنة والجماعة . على ما يذكر الشهرستاني [4] من أنه كان بين المعتزلة والسلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي ، بل على قول إقناعي مُستمد من الكتاب والسنة ، ويسمون الصفاتية . فمن مثبت صفات الباري تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن مشبه صفاته تعالى بصفات الخلق . كلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ، ويناضلون المعتزلة فى قدم الكلام على قول ظاهر . وكان عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبو العباسي القلانسي ، والحارث المحاسبي أشبههم اتقانا وامتنهم كلاماً .

---

[1] د. ماهر عبد القادر محمد ، التراث والحضارة الإسلامية ، ص 28.

[2] د. ماهر عبد القادر محمد ، حنين ابن اسحق .. العصر الذهبي للترجمة ، ص 24.

[3] الشهرستاني ، الملل والنحل بهامش كتاب الفصل في الملل و النحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ، القاهرة 1317 هـ ، ص 32 - 33 .

[4] الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 36.

وإذ كان فن الجدل والمناظرة قد تأثر بالمنطق اليوناني ، وانتشرت المناظرات فى العالم الإسلامي بصورتها التى عرفت بها ، وهى أن تعقد بين متناظرين يعرض كل منهما آراءه وحججه على الطرف الآخر ، وتنتهى بترجيح آراء أحدهما فى مجلس خاص او عام ، فإننا نرجح أن هذه الصورة لم تتأثر فقط بالمنطق والمحاورات اليونانية ، بل تعتبر ايضا صورة متطورة لما عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، ومن أمثلتها ما أورده الشهرستاني فى الملل والنحل من مناظرات ، ومحاورات جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحاني المحض وبين البشرية النبوية [1] . ويبين التحليل الداخلي لنصوص هذه المناظرات أنها قامت على نفس الأسس التى قامت عليها مناظرات المجتمع الإسلامي فيما بعد ، من حيث حال المستدل ، والمجيب كما ذكر ابن خلدون فيما سبق . ويتضح ذلك بصورة جلية من الوقوف على مقتطفات من هذه المناظرات.

قالت الصابئة : الروحانيات ابدعت إبداعا لا من شئ لا مادة ولا هيولى ، وهى كلها جوهر واحد سنخ ، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها ، وهى من شدة ضيائها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر ....والمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد . فالمركب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة والظلام ؟ كيف يساوى النور والمحتاج الى الأزدواج والمضطر فى هوة الأختلاف ، كيف يرقى الى الدرجة المستغنى عنها ؟

أجابت الحنفاء : بما عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات والحس ، ما دلكم عليه والدليل ما أرشدكم إليه ؟

قالوا : عرفنا وجودها وتعرفنا احوالها من عاذيمون وهرمس وشيث وادريس عليهم السلام .

---

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 98

قالـت الحنفـاء : فقـد ناقضـتم وضـع مـذهبكم فـإن غرضـكم فـى ترجيح الروحاني على الجسماني نفى المتوسط البشري فصار نفيكم إثباتـاً ، وعاد إنكاركم إقراراً . [1]

[1] انظر بقية تفاصيل هذه المناظرات فى الملل والنحل ، من ص 99 : ص 142.

الفصل الثاني

الحوار والمناظرات في العالم الإسلامي

البواعث - الطبيعة - النتائج

أولا : الباعث على الحوار والمناظرات :

ذهب حجة الإسلام . أبو حامد الغزالي [1] الى أن المناظرات فى علوم الدين لم تظهر فى عهد الرسول ﷺ ولا عهد الخلفاء الراشدين المهديين ، حيث كانوا أئمة . علماء بالله تعالى فقهاء فى أحكامه . مستقلين بالفتاوى فى الأقضية . فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا فى وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة . ولذلك تفرغ العلماء لعلوم الآخرة وتجردوا لها ... فلما أفضت الخلافة بعدهم الى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام . اضطروا الى الاستعانة بالفقهاء والى استصحابهم فى جميع أحوالهم لاستفتائهم فى مجاري أحكامهم ، مع ضرورة الاخذ فى الاعتبار أنه قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ، ومواظب على سمت علماء السلف ، فكانوا إذ طلبوا ، هربوا وأعرضوا .

لكنهم لم يسلموا من الإضطرار أو الإجبار على الدخول فيما يشبه المناظرة ، فإذا ما حدث مثل هذا الموقف الإضراري لأحد علماء السلف ، فإن الشئ اللافت للانتباه ، إنك تراه ينهى المناظرة بقبول ورضى مناظره ، من أول كلام يخرجه كإجابة على أول سؤال وجه له [2] .

---

[1] راجع ، الغزالي ، إحياء علوم الدين . تحقيق أبي حفص سيد إبراهيم ، دار الحديث ، القاهرة 1419 هـ - 1998 م ، الجزء الاول ، ص 65 - 66 .

[2] من أبرز الأمثلة على ذلك ، مثال امام التابعين الحسن البصري ، حيث كان له مع الحجاج بصفة خاصة مواقف مشهورة فقد دار بينهما مناظرات كثيرة ، وكان لا يرد على الحجاج أحد ، كما يرد عليه الحسن ، ومن أصعب المناظرات التي وقعت بينهما وكانت أن تودي بحياة الحسن ، ما رواه أبو عبيدة [illegible] الحجاج من خضراء واسط [illegible] يخرجوا فيدعوا له بالبركة فخرجوا وخرج الحسن فاجتمع عليه الناس ، فقال [illegible] أخبث الفاسقين . ويا أخبث الاخبثين فأما أهل السماء فمقتوك وأما أهل الأرض فيمقتوك [illegible] : ان الله أخذ الميثاق على العلماء ليبيننه للناس ولا يكتمونه ، فبلغ ذلك الحجاج فقال [illegible] فليتكلم بما تكلم ولا يكون عند احدكم نكير [illegible] وامر بالنطع والسيف [illegible] الحسن . حرك شفتيه ، والحاجب ينظر فلما [illegible] الحجاج [illegible] فأجلسه قريب منه وقال : ما تقول في عمر وعثمان ؟ قال : أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك [illegible] فرعون لموسى " فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي " (طه 51-52) ؛ [illegible] الحجاج ، أنت سيد العلماء يا أبا سعيد [illegible] بعاليه وغلف بها لحيته ، فلما خرج تبعه الحاجب فقال له [illegible] الذي قلت حين [illegible] قال [illegible] عند كربتي [illegible] عند شدتي ، ويا ولي نعمتي [illegible] ولا تعل ربي عز وجل [illegible] الاولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، ص 82-83 .

وفى مقابل إعراض علماء السلف ، اضطر الخلفاء الى الإلحاح فى طلبهم لتولية القضاء والحكومات ، فرأى أهل تلك الأمصار عزل العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم ، مع إعراضهم عنهم ، فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً الى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة ، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة .. فأصبح الفقهاء طالبين ، بعد أن كانوا مطلوبين ... وكان أكثر الإقبال فى تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة اليها فى الولايات والحكومات ، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس فى قواعد العقائد ومالت نفسه الى سماع الحجج فيها ، فعلمت رغبته الى المناظرة والمجادلة فى الكلام ، فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ، ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقصات فى المقالات ، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة .... ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض فى الكلام وفتح باب المناظرة فيه ، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية الى إراقة الدماء وتخريب البلاد ، ومالت نفسه الى المناظرة فى الفقه ، وبيان الأولى من مذهب الشافعى وأبى حنيفة على الخصوص ، وتساهلوا فى الخلاف مع مالك وسفيان وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذهب وتمهيد أصول الفتاوى ، فأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات ، فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلافيات والمناظرات [1] .

---

[1] راجع الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ1 ، ص 96 بتصرف .

ثانيا : شروط المناظرة فى علوم الدين :

يتضح من النقطة السابقة أن المناظرة فى علوم الدين لم تظهر فى زمن الرسول ﷺ ولا زمن الخلفاء الراشدين ، وإنما جاء الباعث اليها نتيجة للظروف والمتغيرات التى مرت بها الدولة الإسلامية بعد عهد الخلفاء . وكان للفقهاء وعلماء الكلام أثر كبير فى تدشينها . ثم سرعان ما انتشرت فى المجتمع الإسلامي ، الأمر الذى دفع بعض العلماء الى وضع شروط لهذا النوع من المناظرات ، لا يصح انعقادها إلا بها . بعد أن يكون الغرض منها أصلا ، طلب الحق من الدين .

ويمكن الوقوف على هذه الشروط فيما يلي [1] :

1- أن لا يشتغل بها وهى من فروض الكفايات، من لم يتفرغ من فروض الأعيان . ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصده الحق ، فهو كذاب . ومثاله من ترك الصلاة فى نفسه ويتجرد فى تحصيل الثياب ونسجها ، ويقول غرضى استر عورة من يصلى عريانا ولا يجد ثوبا .. فلا يجب على المناظر أن يكون تاركا لفرض عين ، ويناظر فى أمور تندرج تحت فروض الكفاية .

2- ان لا يرى فرض كفاية أهم من المناظرة فى فروض مهملة ، فإن رأي ما هو أهم وفعل غيره ، عصى بفعله ، وكان مثاله من يرى جماعة من العطاش أشرفوا على الهلاك ، وقد أهملهم الناس . وهو قادر على إحيائهم بأن يسقيهم الماء ، فاشتغل بتعلم الحجامة . وإذا قيل له : فى البلد جماعة من الحجامين وفيهم غنية ، فيقول : هذا لا يخرج الفعل عن كونه فرض كفاية . فحال من يفعل ذلك ويهمل الاشتغال بالواقعة الملمة بجماعة العطاش من المسلمين ، كحال المشتغل بالمناظرة وفى البلد فروض كفايات مهملة .

---

[1] راجع الإمام الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ1 ، ص 67 - 70 بتصرف .

3- أن يكون المناظر مجتهداً يفتي برأيه ، لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما ، حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي ، وافتى بما ظهر له ، كما كان يفعله الصحابة رضى الله عنهم والأئمة . فاما من ليس له رتبة الاجتهاد ويفتى فيما يسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه ، وإذا ظهر له ضعف مذهبه ، لم يجز له أن يتركه ، فاى فائدة له فى المناظرة ومذهبه معلوم ، وليس له الفتوى بغيره .

4- أن لا يناظر إلا فى مسالة واقعة أو قريبة الوقوع غالبا ، فإن الصحابة رضى الله عنهم ما تشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع .

5- أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق. وفى حضور الجمع ما يحرك دواعى الرياء ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقا كان أو مبطلا .

6- أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ، ويرى رفيقه معينا لا خصما . ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق . كما لو أخذ طريقا فى طلب ضالته ، فنبهه صاحبه على ضالته فى طريق آخر ، فإنه يشكره ولا يذمه . ويكرمه ويفرح به . فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضي الله عنهم . حتى إن إمرأة ردت عمر (رضي الله عنه) ونبهته على الحق وهو فى خطبته على ملأ من الناس فقال : أصابت امرأة وأخطأ رجل . وسأل رجل عليا (رضي الله عنه) فاجابه، فقال : ليس كذلك يا أمير المؤمنين . ولكنه كذا وكذا . فقال : أصبت وأخطأت . وفوق كل ذى علم عليم .

7- [illegible] معينه فى [illegible]

إشكال الى إشكال . فكهذا كانت مناظرات السلف : ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه كقوله : هذا لا يلزمني من ذكره . وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك ، فإن الرجوع الى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله . وأنت ترى أن جميع المجالس تنقضي في المدافعات والمجادلات حتى يقيس المستدل على اصل بعلة يظنها فيقال له : ما الدليل على أن الحكم في الأصل معلل بهذه العلة ؟ فيقول : هذا ما ظهر لي ، فإن ظهر لك ما هو أوضح منه وأولى فاذكره حتى أنظر فيه . فيصر المعترض ويقول : فيه معان سوى ما ذكرته وقد عرفتها ولا أذكرها إذ لا يلزمني ذكرها . ويقول المستدل : عليك إيراد ما تدعيه وراء هذا ، ويصر المعترض على أنه لا يلزمه . ويتوخى مجالس المناظرة بهذا الجنس من السؤال وأمثاله ولا يعرف هذا المسكين أن قوله : إني أعرفه ولا أذكره إذ لا يلزمني . كذب على الشرع . فإنه إن كان لا يعرف معناه وإنما يدعيه ليعجز خصمه فهو فاسق كذاب عصى الله تعالى وتعرض لسخطه بدعواه معرفة هو خال عنها ، وإن كان صادقا فقد فسق بإخفائه ما عرفه من أمر الشرع . وقد سأله أخوه المسلم ليفهمه وينظر فيه . فإن كان قويا رجع إليه وإن كان ضعيفا أظهر له ضعفه وأخرجه عن ظلمة الجهل الى نور العلم . ولا خلاف أن إظهار ما علم من علوم الدين بعد السؤال عنه واجب لازم فمعنى قوله : لا يلزمني . أي في شرع الجدل الذي ابدعناه بحكم التشهي والرغبة في طريق الاحتيال والمصارعة بالكلام لا يلزمني . وإلا فهو لازم بالشرع . فإنه بامتناعه عن الذكر إما كاذب وإما فاسق . فتفحص عن مشاورات الصحابة ومفاوضات السلف رضي الله عنهم هل سمعت فيها ما يضاهي هذا الجنس وهل منع أحد من الانتقال من دليل الى دليل ومن قياس الى أثر ومن خبر الى آية، بل جميع مناظراتهم من هذا

المجلس إذ كانوا يحضرون كل ما يحضر لهم كما يحضر وكانوا ينظرون فيه .

8- أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم . والغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفا من ظهور الحق على ألسنتهم فيرغبون فيمن دونهم طمعا فى ترويج الباطل عليهم .

ووراء هذه شروط دقيقة كثيرة ولكن فى الشروط الثمانية ما يهديك الى من يناظر لله ومن يناظر لعلة . واعلم بالجملة أن من لا يناظر الشيطان وهو مستول على قلبه وهو اعدى عدو له ولا يزال يدعوه الى هلاكه ثم يشتغل بمناظرة غيره فى المسائل التى المجتهد فيها مصيب أو مساهم للمصيب فى الأجر فهو ضحكة للشيطان وعبرة للمخلصين .

ثالثا : قوانين وطبيعة المناظرة المؤدية الى الحقائق في مختلف العلوم :

إن كثرة مجالس المناظرات وانتشارها في العالم الإسلامي إبان نهضته العلمية ، أدت ببعض العلماء والمفكرين الى وضع بعض القوانين التى تسير بمقتضاها المناظرة ، وتفصل بين التناظرين .

ويعد ابن حزم الأندلسي [1] من العلماء القلائل الذين اهتموا بهذه المسألة ، فوضع مجموعة من القوانين التى تحكم المناظرة وتؤدي الى معرفة الحقائق ، يمكن صياغتها بشئ من التصرف فيما يلي :

1- من حكم المناظرة أن لا يكون الإثنان طالبي حقيقة ومريدي بيان : فإما أن يكون احدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر إقناعها به . ويكون الآخر متوهما أنه على حق مثبتا لنفسه ما لم يحصل له . مغالطا لعقله ، أو مغرورا كالحالم لا يدرى أنه نائم . فيحاول الأول . صاحب اليقين ، أن يحل شك هذا الغالط المخالف . ويفصح بسره في المغالطة ويدفع شره . فإذا اتفق المتناظران هكذا ، فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة ، يوشك أن تنحل .

2- إذا كان المتناظران معا غالطين أو مغالطين ، أو كان أحدهما طالبا والثاني غالطا أو مغالطا . فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب والصخب ، ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها ، وربما كان الجاهل فيها مسارعا الى قبول ما وقع سمعه دون تصحيح ، فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله .

3- إذا سأل المناظر . فأجابه خصمه بالسكوت ، عن معارضته ، فهذا جواب يؤدي الى انقطاع المناظرة . ويحدث ذلك إذا ما سأل المناظر

---

[1] راجع ابن حزم . التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس . دار مكتبة الحياة . بيروت (د . ت) ، ص 185 وبعدها بتصرف .

خصمه بما لا يعقل . وبما هو خارج عن موضوع المناظرة اصلا . فمن هذه صفته . فسكوت الخصم عن معارضته جواب .

4- إن السائل إذا قال لخصمه : ما قولك فى كذا ؟ فالجواب مفوض الى المسئول يجيب بما يشاء . واما إذا قال له : أمر كذا . أحق هو ؟ فلابد أن يجيب إما بنعم أو لا . كسائل سال فقال : ما تقول فى الأرض كريه ام لا ؟ فلابد له من نعم أو لا . ولو قال : ما تقول فى الخمر ، احلال أم لا ؟ فكذلك أيضا ... أو قال له : هل الخلاء موجود ام لا ؟ فلابد من نعم أو لا .... هكذا .

5- من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ فى المناظرة مثل أن يقول السائل للمسئول : أنت تقول كذا أو لم تقول كذا . فيقول المجيب : وأنت تقول أيضا كذا . أو لأنك انت ايضا تقول كذا . فياتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع ، فهذا كله خطأ فاحش . والاقتداء بالخطأ لا يجوز إلا من وجهين :

الأول : أن يكون القول الذى اعترض به المجيب قولا صحيحا ينتج ما يقول هو ، فهذا وجه فاضل وقطع للسائل . وذلك كمعتزلى قال لآخر : لم قلت إن الله تعالى خالق الشر ؟ فقال لإنك تقول معى إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه ، والشر عرض ، فالله تعالى خالق الشر . فهذه معارضة صحيحة إلا ان ظاهر لفظها غير محكم لأنه فى الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقول قول خصمه بما يقول ، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال . وهذا خطا ، وانما الصواب أن يقول : لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض . ثم يمضى فى مسالته .

الوجه الآخر : أن يكون السائل مشاغبا يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ . ولا يقصد طلب حقيقه . فهذا واجب أن يردع عيبه بمثل هذا

فقط . ولا يناظر بأكثر من ذلك . إذ الغرض كف ضرورة فقط ، ولا يكف ضرورة بمناظرة صحيحة أصلاً .

6- ليس على المناظر أكثر من نصر الحق وتبيينه ، وليس عليه أن يصوّر للحواس أو النفوس ما لا سبيل الى تصوره ، ولا ما لا صورة له أصلا . وذلك كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ، ولا عرض ، ولا جسم . ولا فى زمان ، ولا فى مكان ، ولا حاملا ، ولا محمول ، فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك وهذا لا يلزم ، وهو كأعمى كلف بصيرا أن يصور له الألوان ، فهذا ما لا سبيل إليه ، وتكليف فاسد ، وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان ، وإن لم يتشكل فى النفس أصلا . ولو جاز لكل من لن يتشكل فى نفسه شئ أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح . والذى ولد أعمى أن ينكر الألوان ، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة ، وكل هذا باطل . وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ، ويبطل ما أبطل البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان ، حتى يلوح له الحق .

رابعا : خصال المناظر الحق :

1- لا يقنع بغفلة خصمه في كل ما يمكن أن يصح قوله . فإن وجد حقاً ببرهان ، رجع إليه . ولا يتردد . ولا يرضى نفسه ببقاء ساعة أبيا من قبول الحق .

2- إن وجد تمويها ، فعليه بيانه ، ولا يغتر بذهاب خصمه عنه ، لأنه ربما يتفطن غير من أهل مقالته لما غاب عنه .

3- لا يقنع إلا بحقيقة الظفر ، ولا يبالي إن قيل عنه إنه مبطل . وذلك لأن له لمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) ومن دونهم ، فكثيراً منهم وقتل دفعا لحقه ، ونسبا للباطل إليه .

4- لا يستند ، مع الحق ، الى أحد ، ولا يبالي بكثرة خصومه - إن كثروا - ولا بقدم أزمانهم ، ولا بتعظيم الناس إياهم ، ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد ، وهو أولى بالتعظيم.

5- يتجنب الالتفات الى من يتبجح بقدرته في الجدل . فيبلغ به الجهل الى أن يدعى أنه قادر على أن يجعل الحق باطلا . والباطل حقا . فلا يصدق المناظر الحق مثل هؤلاء الكذابين الأراذل .

6- يرغب في أن يكون محقا عالما في الحقيقة . حتى إن قيل عنه : مبطلاً جاهلاً مغلوباً . أكثر من رغبته في أن يقال عنه محقا عالما غالبا . وهو في الحقيقة مبطل جاهل مغلوب . وله فيمن وصفه الجهال بذلك قبله من المرسلين ﷺ والأفاضل المتقدمين افضل أسوة وأكرم قدوة . وكذلك يجب أن يوصف بالفسق وهو فاضل . خير له من أن يوصف بالفضل وهو فاسق .

7- يتحفظ الخروج من مسالة الى مسالة قبل تمام الاولى وبيانها . لأن هذا

المسلك من فعال أهل الجهل

8- يحذر مناظرة او مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة ، أو الصياح والمغالبة . فلا يعتن به . ثم تراد يحاول صرفه عن ضلاله بالوعظ ، فإن لم يكن ، فبالزجر . فإن كان ممتنع الجانب ، تراه يجتنبه كما يجتنب المجنون ، معتقدا أن أذاه أخطر من أذى المجانين!

9- يحذر كل من لا ينصف ، وكل من لا يفهم . ولا يتكلم إلا من يرجو إنصافه وفهمه .

ولا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة . وهي أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له ، أو ذمهم إياه . ولكن يجعل كده طلب الحق لنفسه فحسب .

خامسا : خصال المناظر الباطل :

1- يقصد إبطال الحق أو التشكك فيه ، ومن هذا القبيل أن يحيل فى جواب ما يسال عنه على أنه ممتنع غير ممكن .

2- يستعمل الرقاعة والمجاهرة بالباطل ، ولا يبالى بتناقض قوله ، ولا بفساد ما ذهب إليه ، ومن ذلك ان يحكم بحكم ثم ينقضه .

3- ينتقل من قول الى قول ، ومن سؤال الى سؤال على سبيل التخليط ، لا على سبيل الترك والإبانة .

4- يستعمل كلاما مستغل كلاما مستغلقا يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذرا .

5- يحاول إحراج خصمه ويلجئه الى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة لأنه يرجع الى الموضوع الذى تركه ويلوذ هو إليه بلا حياء .

6- الإيحاء بالتضاحك والصياح والمحاكاة والاستجهال والجفاء ، وربما بالسب والتكفير واللعن ، والسفه والقذف بالأمهات والآباء ، إن لم يكن لطام وركاض .

واكثر هذه المعاني لا تكاد تجد فى أكثر أهل زماننا غيرها . ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الفصل الثالث

الحوار والمناظرات فى العلوم المختلفة

أما فى العصر الإسلامي فقد انتشرت المناظرات بصورة كبيرة . وخاصة مع بداية القرن الثالث الهجري الذى يعد بمثابة البداية الحقيقية للنهضة العلمية التى عاشتها الأمة الإسلامية .

فكانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلمية المزدهرة والتى تمثلت فى نوعين من الدراسة ، وما يتعلق بها من علوم فرعية ، نوع ديني يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه ، ونوع دنيوى يرتبط بدراسة الطب وما يتعلق به . ولكل نوع منهج خاص فى البحث وإن أثر كل منهما فى الآخر [1] فلقد اعتمد البحث فى العلوم النقلية على الرواية وصحة السند ، فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو التجربة العملية [2] . وبطبيعة الحال ، كان لكل نوع مناظراته الخاصة به.

ومن الأسباب الأخرى التى ساعدت على اشعال جذوة المناظرات فى ذلك الوقت ، تشجيع خلفاء بنى العباس ، لاسيما المأمون (198 - 218 هـ / 813 - 833) الذى اشتهر بشغفه وحبه للعلم ورعايته لأهله ، وليس أدل على ذلك من قوله " قد يسمى بعض الناس الشئ علما وليس بعلم .. ولو قلت إن العلم لا يدرك غوره ولا يسبر قعره ، ولا تبلغ غايته ، ولا يستقصى أصنافه ، ولا يضبط آخره ، فالأمر على ما قلت ، فإذا فعلتم ذلك كان عدلا وقولا صدقاً " [3] .

هذا الى جانب تشجيع معظم الوزراء والأمراء ، والولاة ، وإغداقهم الأموال والهبات على العلماء . فانتشرت المناظرات فى هذا العصر تبعاً للشغف العلمي وطمعاً فى عطايا الخلفاء والأمراء ، وإذا كان الخلفاء

---

[1] احمد امين . ظهر الاسلام . مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة 1962 . ص 12.
[2] نفس المرجع . ص 16.
[3] الجاحظ . البيان والتبيين . ص 557.

والأمراء يساهمون فى المناقشات ويشتركون فى الرأي ، فإن العلماء قد استعدوا للمناظرة وتسلحوا لها رغبة فى الشهرة والحظوة .

وإذا كان ما سبق يمثل أهم الأسباب التى أدت الى انتشار وازدهار مجالس المناظرات فى المجتمع الإسلامي ، فإن من اهم آثارها الإيجابية أنها كانت سببا كبيرا من أسباب الرقى العلمي ، إذ إنها قد حفزت العلماء للبحث ، فكانوا يطيلون النظر ويعدون العدة الطويلة لمثل هذه المواقف [1] الأمر الذى انعكس على الحركة العلمية إجمالا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فمن المرجح - من وجهة نظرى - أن معظم الاختلافات والنزعات - والتى اتخذت بعضها صورا دموية - بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش حتى وإن كان بطريق غير مباشر ، كان يجتمع ميمون القداح مؤسس المذهب الإسماعيلي مثلا باتباعه ، فيعرض عليهم دعاوى خصومه من المذاهب الأخرى ، ثم يقوم بتفنيدها ، ويدعوهم الى مبادئ مذهبه ، وهو فى هذه الحالة يقوم بدور المجادِل والمجادَل ، وتستمر هذه العملية فى كل المناسبات الى أن ينتصر أحد المذهبين المتعارضين ، فتنتشر آراؤه ويكثر اتباعه .

وحقيقة الأمر يمكن اعتبار النزعات بين الفرق والطوائف الدينية فى تلك الفترة من الآثار السلبية لحركة الجدل والمناظرات التى شهدها المجتمع الإسلامي ، إذ إنه لو اتخذت حركة الجدل سبيلها الصحيح القائم على النقاش العقلي والذى ينتهى بتسليم احد الطرفين بحجج الطرف الآخر ، لخفت حدة الصراعات بين المذاهب المتصارعة .

ولكن لا يمكن الزعم بان فشل حركة الجدل فى مثل هذه الظروف هى وحدها السبب الرئيس فى المنازعات بين المذاهب ، بل كان

---

[1] احمد أمين ، ظهر الإسلام ، ص 54.

هناك عامل آخر أكثر قوة . ألا وهو العامل السياسي . فلقد اشتعل النزاع فى العصر العباسي الأول بين السنة والشيعة حول مسألة الإمامة من ناحية . وبين أهل السنة والمعتزلة من ناحية أخرى . خاصة حول مسألة خلق القرآن من عدمه فقالت المعتزلة بخلقه . بينما تمسك أهل السنة . وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855م) بالقول : " القرآن كلام الله لا أقول مخلوقا أو غير مخلوق " . الأمر الذى عرضه للظلم وللأضطهاد من جانب المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، فقيدوه ، وسجنوه وعذبوه ، حتى يرجع عما قال ، ويأخذ بقول المعتزلة ، لكنه ثبت ولم يتزحزح عن موقفه قيد أنملة . فكانت فتنة عظيمة اهتز لها العالم الإسلامي آنذاك ، وعرفت فى التاريخ بمحنة خلق القرآن [1] .

وقد شكلت هذه المحنة حركة كلامية كبرى فى القرن الثالث الهجرى حمل لواءها " أهل الحديث " . وقد كان الإمام أحمد بن حنبل نقطة تحول فى بناء هذه المدرسة . فهو لم يكن رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث . أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولا ، ومس الفقه برفق ثانيا . ولكن موقفه العظيم فى محنة " خلق القرآن " وهى مسألة كلامية بحتة . هزت عقول أهل الحديث . إنه لم يناقش ولم يجادل . ثبت على ما اعتقده أنه الحق ، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا [2].

---

[1] انظر تفاصيل محنة خلق القرآن فى : ابن كثير ، البداية والنهاية ، تحقيق احمد عبد الوهاب فتيح . دار الحديث القاهرة . الطبعة الاولى 1992 . جـ 10 . ص 358 - 361 وابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، طبعة ادارة الطباعة المنيرة . القاهرة 1357 هـ . جـ 5 . ص 222 - 226 . وتاريخ الطبرى جـ 5 . ص 188 وبعدها . وشذرات ابن العماد الحنبلي . طبعة بيروت د . ت . جـ 2 . هـ 39 - 45 .

[2] راجع د . على سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الجزء الاول . دار المعرفة الجامعية 1999 ، ص 261.

1- المذهب الأشعري يولد بمناظرة :

ومن المناظرات التى تؤيد ما ذهبت إليه ، تلك المناظرة التى جرت بين أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري ، وبين أستاذه أبى على الجبائي فى بعض مسائل والزمه اموراً لم يخرج عنها بجواب ، فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهبا منفردا .

وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبى بكر الباقلاني ، والأستاذ أبى اسحق الأسفراينى ، والأستاذ أبى بكر بن فورك ، وليس بينهم كثير اختلاف [1] . وقد صنف الباقلاني كتبا كثيرة فى علم الكلام .. وكان كثير التطويل فى المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة[2] .

ونورد فيما يلي تفاصيل هذه المناظرة لما لها من اهمية تاريخية إذ إنها تعتبر بمثابة السبب الرئيس فى تاسيس وظهور المذهب الأشعري الذى ساد معظم أرجاء العالم الإسلامي : " سال ابو الحسن الأشعري استاذه ابا على الجبائي عن ثلاثة اخوة : احدهم كان مؤمنا برا تقيا ، والثاني كان كافرا فاسقا ، والثالث كان صغيرا ، فماتوا فكيف حالهم ؟ فقال الجبائي : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة ، فقال الأشعرى : إن أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا لأنه يقال له : إنما وصل اخاك الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات ، فقال الأشعرى : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس منى ، فإنك ما ابقيتنى ولا اقدرتنى على الطاعة ، فقال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك ، فقال

---

[1] الشهرستاني الملل والنحل ، ص 36 - 37 .

[2] ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت (د . ت) ج 1 ، ص 481.

الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالى ، فلم راعيت مصلحته دونى ؟ فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون ، فقال : لا ، بل وقف حمار الشيخ فى العقبة " [1] .

وترجع أهمية هذه المناظرة أيضا الى أنها تحدد مسار آراء أبى الحسن الأشعري بخاصة ، واتجاهات المذهب الأشعري بعامة ، ذلك أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بالحكمة فى أفعال الله ، وأن الأحكام التوقيفية فى أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية ، أو التعليلية ، وأن الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشرى ، وموازينه . ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاما من معالم الفكر الأشعري [2] .

ومن هنا يمكن لنا أن نزعم أن ازدهار حركة الجدل والنقاش والمناظرات قد أدت الى تغييرات جذرية فى بنية المجتمع الإسلامي الدينية ككل . فقد ظهر المذهب الأشعرى كرد فعل واضح على المعتزلة أئمة النقاش العقلي والجدل والمناظرات فى قضايا الدين .

والى جانب المذهب الأشعري ، ظهر الماتريدى [3] وكان لكل منهما وجهة نظر متقاربة فى حركة الاعتزال ، فكلاهما دعا الى اتجاهات متقاربة تختلف فى إطارها العام عن مذهب الاعتزال الذى بالغ أصحابه فى التماس التفسير العقلي لعقائد الدين وقضاياه . وقد استهدف الفريقان ، وأعنى بهما الأشاعرة والماتريدية التوفيق بين مبادئ الاعتزال ، وموقف أهل السنة القائم على التمسك بتعاليم السلف الصالح ، وعدم قبول أي

---

[1] ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، جـ 4 ص 267 - 268 .

[2] د . أحمد محمود صبحى ، فى علم الكلام "2" الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية 1992 ، ص 47 .

[3] الماتريدي : هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ، والماتريدي نسبة الى قرية ماتريد أو ماتريت التى ولد بها ، وهى من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر . أخذ العلم عن أئمة العلماء فى عصره . وتوسع فى علوم الدين من فقه ، وأصول ، وكلام ، وتفسير ، وكرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة . فرد على المعتزلة والقرامطة والروافض . ومن مؤلفاته : كتاب التوحيد - مأخذ الشرائع - كتاب الجدل . توفى سنة 333 هـ / 9441 م . راجع الماتريدي ، كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المشرق - بيروت 1970 المقدمة ص 1 - 3 .

جديد .مع خلاف بسيط فى تطبيق هذا المنهج يرجع الى ميل الأشاعرة الى المذهب الشافعى ، بينما تميل الماتريدية الى المذهب الحنفى الذى يخفى وراءه قدرا من تعاليم المعتزلة يفوق القدر الذى بقى لدى الأشاعرة حتى قيل أن الماتريدية معتزلة مستترة . ويرى البعض أنها لم تتوسط بين السلف والمعتزلة كالأشعرية ، بل توسطت بين المعتزلة والأشاعرة [3] .

وكانت الأشعرية هى الموقف الوسط فى كل مشكلة ، فكانت الأكثر انتشارا بين جمهرة المسلمين ، واكتسبوا تأييدهم فى كثير من الأرجاء.بينما اقتصرت الماتريدية على الأقاليم الشرقية للعراق .

مما نسبق نستطيع أن نزعم أن هناك علاقة طردية بين ازدهار العلوم ،وبين كثرة ونشاط المناظرات ومجالس الجدل ، فكلما نشطت حركة العلوم وراجت فى المجتمع ، كلما كثرت المناظرات التى يتبارى فيها العلماء :

ومما لا شك فيه أن هذه المناظرات قد تنوعت تبعا لتنوع العلوم ، فشهد المجتمع العلمي الإسلامي مناظرات فقهية ، ومناظرات علمية ، ومناظرات أدبية ، ومناظرات طبية .... الخ . وجدير بالذكر ان المناظرات كانت تدار بأسلوب معين قلما يخرج المتناظرون عن قواعده ، فإذا حدث وخرج أحد المتناظرين عن أدب المناظرة قوبل برد ممن تعقد المناظرة بحضرته ، كأن يكون الخليفة ، أو أحد الوزراء ، أو عالم جليل يوثق فى علمه .

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما روى عن بشر المريسي حيث قال [1] :
حضرت مجلس عبد الله المامون أنا وثمامة ومحمد بن أبى العباس ، وعلى بن الهيثم ، فتناظروا فى التشيع ، فنصر محمد بن أبى العباس الإمامة (الإمامية) ، ونصر على بن الهيثم الزيدية ، وجرى الكلام بينهما الى أن قال

---

(3) د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام ، ص 205 .
(1) تاريخ الطبرى 205/5 بتصريف .

محمد لعلى : يا سبطي ما أنت والكلام ! فقال المأمون : انستم عن والبذاءة لؤم . إنا قد أبحنا الكلام . وأظهرنا المقالات . فمن قال بالحق حمدنا ، ومن جهل ذلك وقفناه . ومن جهل الأمرين حكمنا بما يجب فاجعلا بينكما أصلا ، فإن الكلام فروع فإذا افترعتم شيئا رجعتم الى الأصول . قال : فإننا نقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمد عبده ورسوله . وذكرا الفرائض والشرائع فى الإسلام ، وتناظرا بعد ذلك .

وعن طبيعة مجلس المناظرة نفسه يحدثنا يحيى ابن أكثم (قاضى البصرة من قبل المأمون) أن المأمون كان يجلس للمناظرة فى الفقه يوم الثلاثاء . فإذا حضر الفقهاء ومن يناظرة من سائر أهل المقالات ، أدخلوا حجرة مفروشة ، وقيل لهم : انزعوا أخفافكم ، ثم أحضرت الموائد ، وقيل لهم : أصيبوا من الطعام والشراب وجددوا الوضوء ، ومن خفه ضيق فلينترعه ، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها ، فإذا فرغوا أتوا بالمجامرة فبخروا وطيبوا ، ثم خرجوا ، فاستدناهم حتى يدنوا منه ، ويناظرهم احسن مناظرة ، وانصفها وابعدها من مناظرة المتجرين . فلا يزالون كذلك الى أن تزول الشمس ، ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون [1] .

وهذا النص يوضح ان مناظرات المأمون (المحب للعلم وأهله) قد اتسمت باحترام وتبجيل العلماء ، وإكرام منازلهم ، فضلا عن مناظرته إياهم بدون أدنى علو أو تكبر .

---

[1] المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الاندلس ، ط الأولى بيروت 1965 ، جـ 3 ، ص 432 .

2- الطب :

وكان الواثق بالله محبا للنظر ايضا مكرما لأهله ، مبغضا للتقليد وأهله ، محبأ للإشراف على علوم الناس وآرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين ، فحضر ذات جماعة من الفلاسفة والمتطببين ، فجرى بحضرته انواع من علومهم فى الطبيعيات وما بعد ذلك من الإلهيات ، فقال لهم الواثق : قد احببت ان أعلم كيفية إدراك معرفة الطب وماخذ اصوله ، اذلك من الحس ام من القياس والسنة ؟ ام يدرك بالعقل ، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب إليه جماعة من أهل الشرعية ؟ وقد كان ابن بختيشوع ، وابن ماسويه ، وميخائيل فيمن حضر ، وقيل إن حنينا بن اسحاق وسلمويه كانوا فيمن حضر فى هذا المجلس أيضا [1] .

وغنى عن البيان أن هذه الأسماء كانت تمثل أقطاب الطب آنذاك ، وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على ان مجالس المناظرات - وخاصة التى كانت تعقد فى حضرة الخلفاء والوزراء - كانت تدار بين أئمة العلماء فى التخصصات (الفروع) المختلفة .

وما نلاحظه ايضا ان أغلب مجالس المناظرات كانت تنتهى بتصنيف كتب تتضمن تفاصيل ما ورد فيها من حوار علمى ، وذلك لينتفع بهذه الكتب من لم يحضر المناظرة . ومن ذلك ما قاله الواثق بالله لحنين بعد انتهاء المناظرة المشار اليها : احسنت فيما ذكرت من هذه الآلات ، فصنف لى كتاباً تذكر فيه جميع ما يحتاج الى معرفته من ذلك ، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات ، يذكر فيه الفرق بين الغذاء والدواء المسهل وآلات الجسد .

وذد ذكر ايضاً ان الواثق سال حنيناً فى هذا المجلس وفى غيره عن

---

[1] المسعودي ، مروج الذهب 489/3 .

مسائل كثيرة . وأن حنينا أجاب عن ذلك ، وصنف في كل ذلك كتاباً ترجمه بكتاب " المسائل الطبيعية " يذكر فيه أنواعاً من العلوم [1] .

ومن المناظرات ما كانت تعقد لامتحان أحد العلماء في علمه في مناسبات خاصة . ومن أمثلة هذا النوع ما روى عن الصاحب بن عباد أنه عرض له مرض صعب ، فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاورهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه ، فأشار الجميع - على سبيل الإبعاد له من بينهم وحسدا على تقدمه - الى جبرائيل بن بختيشوع .. فاستدعاه عضد الدولة ... وقد اعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم ، ورتب لمناظرته إنساناً من أهل الرّى ، فقرا طرفا من الطب ، وسال جبرائيل عن أشياء من امر النبض ، فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة ، وعلل تعليلات لم يكن في الجماعة من سمع بها . وأورد شكوكا ملاحا وحلها ، فلم يكن في الحضور إلا أكرمه وعظمه . وخلع عليه الصاحب خلعاً حسنه ، وساله ان يعمل له كُناشا يختص بذكر الأمراض التى تعرض من الراس الى القدم ولا يخلط بها غيرها . فعمل كناشه الصغير وهو مقصور على ذكر الأمراض العارضة من الراس الى القدم حسبما امره الصاحب به . وحمله إليه ، فحسن موقعه عنده ووصله بشئ قيمته الف دينار . وكان يقول دائماً : " صنفت مائتي ورقة اخذت عنها الف دينار " [2] .

وقد كانت مجالس المناظرات علامة على أن العلم قد بلغ ببعض العلماء حداً الى الدرجة التى معها كان يناظر . ويجادل لا فرداً واحداً . بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم الى عشرة . فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع في بعض الأوقات مع عشرة اطباء من أهل زمانه ، وفيهم داوود بن سرافيون وتحادثوا طويلاً وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النوم

---

[1] د . ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحاق ... ، ص 52

[2] ابن ابى اصيبعة ، عيون الأنباء ص 211 - 212 بتصرف

فقال داوود بن سرافيون : ما فى الدنيا أحمق ممن يشرب الماء عند الانتباه من نومه . فقال جبرائيل : احمق منه من يتضرم نار على كبده فلا يطفئها . فقال غلام : فكأنك تطلق شرب الماء عند الانتباه من النوم . فقال له جبرائيل : أما محرور المعدة ومن أكل طعاما مالحا ، فأطلقه له ، وأمنع مرطوبى المعدة ، وأصحاب البلغم المالح فإن فى منعهم شفاء لما يجدونه ، فقال الحدث : وقد بقيت الآن واحدة ، وهى أن يكون العطشان يفهم من الطب مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح ، فضحك جبرائيل ، وقال متى عطشت ليلا فابرز رجلك من شرب الماء عليه ، فاشرب ، وإن نقص عطشك ، فامسك عن شرب الماء ، فإنه بلغم مالح "[1] .

---

[1] القفطى ، الأخبار ، ص 101 .

3-الإلهيات :

ومن المناظرات ما كانت تنعقد على فترات قد تطول ، وقد تقصر حتى يتغلب أحد المتناظرين على الآخر . ومن أمثلة هذا النوع ما جاء فى كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازي ، إذ تضمن فصولا فى ذكر ما جرى بينه ، وبين الرازي الطبيب الذى ناظره فى امر النبوة عند اجتماعهما فى مجلس بالرئ تارة بعد تارة ، حيث رد الأول على الثاني قوله بقدم الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والمكان ، والزمان ، وقوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل فى الدين والمرآء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس ، ولا تتفكروا فى الله وتفكروا فى خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبى مما احتج به على دفع النبوة [1] .

ونورد فيما يلي أجزاء من المناظرات بين الرازيين لما فيها من أمور مهمة ينبغى الوقوف عليها .

قال أبو حاتم الرازي : وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرني فى أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه فى كتابه الذى ذكرناه .

فقال : من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوج الناس اليهم ؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ، ويُشلى بعضهم على بعض ، ويؤكد بينهم العداوات ، ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : كيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل ؟

قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين

---

[1] المناظرات بين الرازيين ، ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي فى دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة 1982 ، ص 293 .

معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم ، وآجلهم ، ولا يفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ، ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من ان يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى .

قلت : ألست تزعم أن البارئ جل جلاله حكيم رحيم ؟

قال : نعم .

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته ، وهل احتاط لهم فالهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة ، إذا كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟

قال : نعم .

قلت : أوجدنى حقيقة ما تدعى ! فإنا لا نرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً ، وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتك ، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم الى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يُلهَموا ما ادعيت من منافعهم ، ومضارهم فى أمر العاجل والآجل ، بل أحوجوا الى علماء يتعلمون منهم ، وأئمة يقتدون بهم ، وراضة يرضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباهت ظاهر البهت والعناد، وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى تدّعيها من الفلسفة ، وأن غيرك قد حُرم ذلك وأحوجَ اليك ، وأوجبت عليهم التعلم منك والاقتداء بك .

قال : لم أخصَ بها أنا دون غيرى ، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها . وإنما حرموا ذلك لإضرابهم عن النظر ، لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه فى هذه الأمور ويهتدى

بحيلته الى أشياء تدق عن فهم كثير منا . وذلك لأنه صرف همته الى ذلك . ولو صرف همته الى ما صرفت أنا إليه وطلب ما طلبت ، لأدرك ما أدركت .

قلت : فهل يستوى الناس فى العقل والهمة والفطنة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم لاستووا فى الهمم والعقول .

لابد لنا وان نتساءل الآن عن البعد المعرفى الكامن فى هذه المناظرات . وعن الاستنتاجات التى يمكن أن نتوصل اليها من خلال تحليلها ونقدها . ولابد لنا ايضا أن نشير الى أن أبعاد التحليل الداخلى تكشف لنا عن بعض المور المهمة التى لابد من استنتاجها إيجابا أو سلبا فيما يتعلق بحركة المناظرات معرفيا ومنطقياً ، وهو ما يمكن ان نشير إليه فى القضايا التالية :

1-الخروج عن أدب المناظرة ، حيث وصف ابو حاتم الرازي ، الرازي الطبيب بالإلحاد .

ومثل هذه التعديات تعد من قبيل سلبيات فن الجدل والمناظرة .

2-يتبين من المناظرات اختلاف بعض الناس فى فهم بعض قضايا الدين ، ويلجأ أصحاب النظر فى الكتب منهم الى تفسيرات قد تكون مقبولة على الأقل بالنسبة لهم ، ولمن يشايعونهم ، وغير مقبولة عند خصومهم .

3-لا يقتصر تحصيل العلم على أناس دون غيرهم ، فأي إنسان يستطيع أن يطلب العلم ويفهمه ، إذا صرف همته إليه ، ولم يتوان فى تحصيله . ولا يعنى وجود فئة متعلمة دون أخرى إلا إضراب الفئة الثانية عن النظر ، لا لنقص فيهم .

4-يُفهم من كلام الرازي الطبيب أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال افلاطون فى العصر اليوناني ، فلو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول .

وإذا كنا فيما سبق قد تعرفنا على بعض نماذج المناظرات التى شهدها المجتمع العلمى الإسلامي إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين . فتحدثنا عن مجالس مناظرات دينية وفقهية ، ومجالس مناظرات طبية ، فمما لا شك فيه أن مثل هذه النماذج لم تكن وحدها التى وجدت آنذاك ، بل لابد وأن المناظرات ومجالس الجدل قد تنوعت تبعاً لتنوع العلوم المزدهرة فى ذلك الوقت .

ويمكننا أن نتعرف على طبيعة مناظرات أخرى خاصة بعلوم أخرى - خلافا لما سبق - ، ونقصد بها مجالس المناظرات الفلسفية والمنطقية وذلك فيما يلي :

4- الفلسفة :

جمع فيلسوف العرب ، الكندي في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثلَ أهم الأطروحات التى انعقدت من اجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية .

ويمكن أن تتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندي وذلك فيما يلي :

تظهر نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكانه - عبر كتابه فى الفلسفة الأولى - يدخل فى مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة [1] التى يسميها " علم الأشياء بحقائقها " فنراه فى دفاعه عنها يُلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالأعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب . فإن قالوا : إنه يجب : وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وان يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم . كما أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعيد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت يه الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه [2] وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى . وقد مَثلَ هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمقتونها باسم الدين ، وهو من هذه التهمة برآء . بل أنهم

---

(1) خالد حربى ، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (1) الكندى والفارابي ، ط الأولى ، منشأة المعارف الإسكندرية 2003 ، ص 21 .

(2) الكندى ، الرسائل الفلسفية ، كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) ، ص 104 - 105 .

بذلك إنما يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم [1]. وهؤلاء عند الكندى هم المتسمون " بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق . وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق . لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأي . والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم .. ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، دفاعاً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين ، لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً ، لم يكن له ، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين . ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً " [2].

ومن أمثلة المناظرات الفلسفية ما دار بين ابن أسيد وثابت بن قرة . فقد ناظر أبو موسى عيسى بن أُسيد . أبا الحسن ثابت بن قرة الحراني فى عدة مسائل منها : أمر النفوس أهى متناهية أم لا .... ؟ وعلم الله بالكليات دون الجزئيات . وساله أبو الحسن (ثابت بن قرة) عن أن من الأنواع متناهية وأن منها ما كان فى مرتبة واحدة تحت جنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضاً فى الطبع ، ولا يحتاج بعضها الى بعض . وساله أيضا عن قضية يستعملها كثير من جلة المفسرين وهى أن ما لا نهاية له لا يكون أكثر مما لا نهاية له . وسال ابن أسيد عن التمييز بين الفصل الذاتي والنوع فإنه مشكل يغلط فيه كثير من الناس . وساله أن يعطيه العلامة فى ذلك ، فأعطاه جملة خفيفة ، وقال : إن الفصل فى اكثر الأمر يكون اسمه اسم الكيفية والنوع ، فاسمه مشتق من اسم الكيفية التى هى الفصل ، والفرق بين المشتق ، وما اشتق منه . وذكر ابو الحسن انه لا يرى ان العدد ليس له وجود فى الأشياء كسائر الأعراض . ولا هو حال

---

[1] خالد حربى ، المرجع السابق ، ص 22 .

[2] الكندى ، المصدر السابق ، ص 103 - 104 .

محمولة فى المعدود ، بل إنما هو أمر يحفظ فى النفس كما ذكر أيضا أن هذه سبيل كل الإضافات التى تقع فى الكمية مثل النصف والضعف وغيرها من النسب ، والعظم ، والصغر ، والمساوى ، والأطول ، والأقصر ، وأنها أشياء تحدث فى النفس عند مقايستها بين المقادير .

وسال ابن أسيد عما أختلف فيه من عدد المقولات وهل يرى أنها عشر - كما قال أرسطو طاليس - أو أكثر من ذلك أو أقل ؟ ... وقال وجدنا أبا الحسن لا يرى الراي المشهور فى عدة أنواع الكمية وأنها سبعة ، بل يميل الى أن ها هنا أنواعاً كثيرة للكمية توجد فى أشياء مختلفة ، وذكر أن ما توصف به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مساوية ، ضرب من ضروب الكمية. قال ابن أسيد : فطال الكلام فى ذلك ، واختلف بينى وبين أبى الحسن مناظرة فيها جوابات كثيرة ، وأستقر آخرها على أن قال أبو الحسن : إنى ما أوجبت فى الأشياء أن تكون معدودة ويكون لها عدد سواها إلا متى كانت متباينة ، منحازا بعضها عن بعض [1] .

يتبين من هذه المناظرة الفلسفية أنه من كان يتصدى لمثل هذا النوع من المناظرات لابد أن يكون حاذقا فى فنون الفلسفة ، حكيما يمسك بناصية معظم العلوم والمعارف التى كانت تتدرج تحت عباءة أم العلوم . ونحن نعلم أن ثابتا بن قرة لم يكن فى زمانه من يماثله فى صناعة الطب ولا فى غيره من جميع أجزاء الفلسفة والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة . وكان عيسى بن أسيد تلميذ ثابت بن قرة ، وعنه أخذ ، وبه برع فى فنونه [2] الى درجة أنه ناظره وجادله !

يتضح مما سبق أن مجالس المناظرات والجدل قد لعبت دوراً هاماً فى إيجاد جماعات علمية متنافسة بصورة خاصة بتلك المجالس . لكن لم

---

[1] انظر تفاصيل هذه المناظرة فى مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، الصادرة عن معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بألمانيا ، المجلد الحادي عشر 1997 ، ص 4 - 15 .

[2] القفطى ، الأخبار ، ص 164 .

يقتصر الامر على مجالس المناظرات فقط ، حيث لعبت مراكز الثقافة التي انتشرت فى المجتمع الإسلامي فى ذلك الوقت . والتى جذبت اليها رجال العلم والأدب ، لعبت دوراً اخر فى إيجاد الجماعات العلمية المتنافسة ، والتى كانت تمثل مدنا ومراكزا بعينها داخل المجتمع العلمي الإسلامي ككل .

ففى مراكز اصبهان او الرى كان بلاط بنى بويه هناك كعبة يؤمها العلماء ، ورجال الأدب الذين ينافسون نظراءهم فى البلاط السامانى فى بخارى مطلع نجوم أدباء الأرض ، وموسم فضلاء الدهر . ذكر أبو جعفر الموسوى أن والده أبو الحسن اتخذ دعوة ببخارى فى أيام الأمير نصر الثاني بن أحمد (301 - 330 هـ / 913 - 941 م) جمع فيها افاضل غربائها من العلماء والأدباء .. واقبل بعضهم على بعض يتجاذبون أهداب المذاكرة ، ويتهادون ريحان المحاضرة . وقد تمتع بلاط السلطان محمود الغزنوى فى غزنة بشهرة واسعة ، ونقل كثيرا من المؤلفات الى غزنة ، كما كان من أكثر السلاطين ميلا الى الأدب - على الرغم من إساءته لرجاله - ومن أخباره انه كاتب بلاط خوارزم قائلا : قد علمت أن ببلاط خوارزم شاه كثير من العلماء الذين نبغ كل منهم فى فنة مثل فلان وفلان ، وعليك أن ترسلهم الى بلاطي ليكون لهم شرف المثول بين يدى ، ونقوى على الاستفادة من علمهم وحذقهم ، وارجو من أمير خوارزم أن يسدى الينا هذا الجميل ، واوجيب طلبه . وهنا ينتقل التنافس من بين الجماعات العلمية فى الأقطار الإسلامية الى السلاطين ، والملوك ، إذ أن معظم سلاطين وملوك هذا العصر كانوا يتفاخرون بمكانة أقطارهم العلمية بين الأقطار الإسلامية المختلفة . ففى بلاط الحمدانيين فى الموصل ، وفى حلب خاصة كانت حضرة سيف الدولة مقصد الوفود ، وموسم الادباء ، وحلبة الشعراء ويقال انه لم يجتمع قط بباب احد من الملوك بعد

الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر [1] .

وفى بلاط الطولونيين والإخشيديين والفاطميين اشتهرت مصر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين منهم : القاضى بكار بن قتيبة وذو النون المصري المتصوف ، والربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعى ، وابن الحكم المتوفى سنة 257 هـ / 870 م ، وأول مؤرخى مصر الإسلامية . وبلغ الأدب بمصر فى عهد الطولونيين درجة عظيمة من التقدم ، فقد روى أن فهرست أسماء شعراء ميدان ابن طولون كان يقع فى إثنى عشر كراسة . أما مدينة الفسطاط فقد عاد لها رونقها وبهاؤها بعد تخريب مدينة القطائع على أثر زوال الدولة الطولونية سنة 299 هـ / 911 م ، فنبغ فى عهد الإخشيديين كثير من الفقهاء ، والأدباء ، والمؤرخين ، والشعراء ، وأصبحت مساجد عمرو ، وابن طولون ، والأزهر ، والحاكم مراكز هامة للثقافة لاسيما بعد أن حول يعقوب بن كلس الأزهر فى سنة 378 هـ / 988 م ، الى جامعة تدرس فيها العلوم والآداب بعد أن كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطمية . وفى بلاط الأمويين نافست قرطبة بغداد ، والقاهرة ، وبخارى ، وغزنة ، وأصبهان وغيرها من امهات المدن الإسلامية ، فأصبحت حاضرة الأندلس سوقاً نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب .. ومن ثم ظهرت فيها طائفة من العلماء ، والشعراء ، والأدباء ، والفلاسفة ، والمترجمين والفقهاء وغيرهم [2] .

وقد شهد المجتمع الإسلامي شكلا آخر من المناظرات غير الشكل المتعارف عليه من انعقاد مجلس يتبارى فيه التناظرون وجها لوجه ، فكثيراً ما كان العلماء ، والفلاسفة ، والأدباء ، والشعراء ، يتجادلون ، أو يتناظرون كتابة دون أن يرى الواحد منهم الآخر ، ولكنهم يعرفون

---

[1] راجع د حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي جـ 3 / 340- 343

[2] راجع المرجع السابق ، جـ 3 ، ص 343 - 344 . .

بعضهم بعض من قراءة واطلاع كل طرف على كتب الطرف الآخر .
وفى أحيان كثيرة نجد العالم . أو الفليسوف . اللاحق يجادل ويناظر السابق عليه بفترات زمنية قد تطول لتصل الى قرون ونقصد بهذا النوع من المناظرات ما يسمى " بالردود " كأن نقول كتاب زيد فى الرد على عمرو .. وهكذا . ومن أمثلة هذا النوع ما يلي :

5- الطب النفسي :

رد حميد الدين الكرماني المتوفى سنة 411 هـ /1020 م فى كتابه " الأقوال الذهبية فى الطب النفساني " على كتاب الرازي الطبيب المتوفى سنة 313 هـ / 925 م " الطب الروحانى " . قال حميد الدين الكرماني فى القول الثاني من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحاني : هذا فصل قوله ومحصوله إن ما كان تكلم عليه فى إصلاح الأخلاق جَعَلَه كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قرينا لكتابه المنصورى فى الطب الجسماني وَعَديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري ووجدناه مشتملا من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للأعلال على ترتيبها وتشفيعها ، ليس كما جعله قريناً له وعديلاً .. إن العديل إنما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة تجمعانهما . ولما كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصوري من كتابه فى الطب الروحاني غير مشابه له إلا فى التأليف والتبويب ، كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً [1] .

هذا النص لحميد الدين الكرماني يوضح بصورة جلية مدى تمسك العلماء بأخلاقيات النقد العلمي الحديث من عدم الوقوف على ذكر مواضع الخطأ فقط ، ولكن الاهتمام ببيان أوجه الحسن بنفس قدر بيان أوجه المساوئ .

وما نلاحظه أن القدماء تنبهوا الى الكثير من المزالق التى تفسد البحث العلمي ، وأشاروا اليها واعتبروها واجبة الاعتبار ، إذ وجدناهم ينوهون فى صدر البحث دائما الى القواعد البحثية الأخلاقية التى ينبغى وضعها فى الاعتبار ، وكأنهم بذلك أرادوا أن ينبهونا الى أهمية القيم فى البحث

---

[1] الرازي ، كتاب الطب الروحانى ، ضمن رسائل فلسفية ، 15 - 16 .

وعلى ذلك نجد الكرماني يبتدئ نقده لكتاب الرازي " الطب الروحاني " بالإشادة بصاحبه على تأليفه لكتابه " المنصورى " ثم يعيب عليه تشابه " الطب الروحاني " مع " المنصوري " فى التأليف والتبويب .

ثم يستطرد الكرماني فى بيان أوجه النقص - التى يراها هو - فى كتاب الطب الروحاني ، فيذكر مثلا أن هذا الكتاب يخلو من ذكر الأمراض النفسية والأمور المزيلة لها .

ولكننا نرى - من منطلق قاعدة التواصل المعرفى - أن الكرماني قد أخطأ فى وصفه للكتاب بهذه الصورة ، إذ أن المطلع حتى على فهرست كتاب الطب الروحاني للرازي سوف يدرك للوهلة الأولى أن الرجل قد تحدث عن بعض الأضطرابات النفسية . وإلا فما القول فى فصول من الكتاب تحمل عناوين مثل : فى قمع الهوى وردعه (الفصل الثاني) - فى دفع العجب (السادس)- فى دفع الحسد (السابع) - فى دفع المفرط الضار من الغضب (الثامن) فى صرف الغم (الثاني عشر) . اليست هذه الأمور ، وأعنى بها : الهوى ، العجب ، والحسد ، والغضب ، والغم من قبيل الاضطرابات النفسية التى تتطلب العلاج ؟ !

كما أن الكرماني غير مُحق فى قوله : " ولا فائدة من قراءته "[2] ، لأن موضوعات الكتاب مفيدة جداً على الأقل بالنسبة للطبيب والمعالج النفسي كأخلاق ينبغى التمسك بها . خاصة وهو يعالج الأضطرابات النفسية .

إن التاريخ العلمي للحضارة العربية الإسلامية ملئ بهذا النوع من الكتابات التى اتخذت النقد سبيلا للوقوف على الحقيقة . والوصول اليها .

---

(1) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم ابستيمولوجيا (علم المناهج) ، دار المعرفة الجامعية 2000 ص 191 .

(2) م . س ، الطب الروحاني ، ص 16

فالنقد هو عماد الأبحاث ، ومحورها ، وهو يدل على الوعى الفكرى أوضح دلالة ، ويشير الى النشاط الواعى للإنسان المفكر [1].

وهناك شكلاً آخر اتخذته كتب " الرودو " ، وهو أن يرد احد تلامذة الأستاذ أو الإمام على من طعن فى أستاذه أو إمامه ، حتى لو لم يكن الأستاذ أو الإمام على قيد الحياة . ومن قبيل ذلك كتاب " الردود والانتصار لأبى حنيفة إمام فقهاء الأمصار " ويسمى " الفوائد المنفية فى الذب عن أبى حنيفة " [2] لأبى الوجد شمس الأئمة محمد بن محمد بن عبد الستار العمادي الكردي الحنفى ، المتوفى 642 هـ . وهو يضمنه مناقب ابى حنيفة والرد على أبى حامد الغزالى فيما ذكر عنه ، ويبداه بقوله ... وبعد فإنى ما كنت أسمع شفعوياً يذم إمام الأئمة وسراج الأمة أبا حنيفة .. حتى دخلت حلب ، فسمعت أن غلام مدرس من الشفعوية لعن أبا حنيفة ... ثم توالى على سمعى أنهم يسيئون القول فى الحنفية ... ووقع فى يدى جزازة فيها أن أبا حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي أحد رؤساء الشفعوية ذكر فى آخر كتابه المرسوم بالمنحول فى الأصول بان قدم فيه مذهب الشافعى على سائر المذاهب وفضله على سائر أصحاب المناصب مثل أبى حنيفة .. فقلت فى نفسي لا أتيقن هذا ما لم أطالع الموسم بالمنحول ... فوجدته كما نسخ فى الجزارة ، فسألنى بعض أصحابي أن أكشف عن تزويد هذا الطاعن .. فشرعت فى ذلك .

---

(1) د . ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم رؤية عربية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1999 ، ص 255 .

(2) فهرس المخطوطات المصورة ، صنعه عصام محمد الشنطي ، معهد المخطوطات العربية ، الجزء الثاني التاريخ ، القسم السادس ، القاهرة 2001 ، ص 116 - 117 .

6- النحو والمنطق :

وقد شهد المجتمع العلمى الإسلامي نوعاً خاصاً جداً من المناظرات ، وتأتى خصوصيته من جانبين ، الأول يتمثل فى أن المناظرة تدور بين علمين مختلفين . والثاني يتمثل فى ان كل متناظر يمثل امة باثرها من خلال دفاعه عن علمها ، وهجومه على علم مناظره الذى يمثل امة اخرى . ومن اشهر مناظرات هذا النوع ، تلك المناظرة التى دونها أبو حيان التوحيدي فى الإمتاع والمؤانسة [1] بين النحو ، ممثلا فى أبى سعيد السيرافى (ت 368 هـ / 978 م) والمنطق ممثلا فى أبى بشر بن يونس (ت 328 هـ / 939 م) . ودارت المناظرة فى حضرة الوزير ابن الفرات .

وتكشف المناظرة بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث . وهو حوار طبيعي ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين ، الدخلية والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وانصار الثقافة الخاصة ، بين ثقافة العجم وثقافة العرب ، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر ، أو بين المتقدمين والمتاخرين ، وهو نفس التقابل الموجود حالياً بين ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية ، وأنصار الثقافة الإسلامية . فقد كان اليونان قديما يمثلون الغرب حديثاً ، والسلف هم السلف قديما وحديثا ، كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً ، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً [2] .

ويوضح التحليل الداخلي لنص اَلمُحَاوَرَة أنها تشتمل على ثلاث مستويات تمثل الهجوم والدفاع المتبادل بين النحو والمنطق . وتكشف عن النظم المعرفية التى تشكل البنية الداخلية للمحاورة ككل والمستويات

---

[1] ابو حيان التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة . ضبط وتصحيح احمد امين . واحمد الزين . طبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 . والمناظرة تقع فى الجزء الاول من ص 107 الى ص 128

[2] حسن حنفى هموم الفكر والوطن ، التراث والعصر والحداثة . دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1998 ، جـ 1 ، ص 108

الثلاث هي كما يلي :

(أ) المستوى الإبستمولوجي الأول : المنطق مرتبطا باللغة :

واجه أبو سعيد السيرافي أبو بشر متى بن يونس قائلا : حدثني عن المنطق ما تعني به ؟ قال متى : إنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه . وهذا خطأ عند النحوي (السيرافي) لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كان الكلام بالعربية . وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل . كما أن واضع المنطق يوناني فالتزم باللغة اليونانية . وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم . وعليهم ما شهد لهم به قبلوه . وما أنكره رفضوه . ولكن المنطق على رأي المنطقي (متى) يبحث في الأغراض المعقولة ... والناس سواسية في المعقولات ومبادئ الرياضيات . فحاصل جمع أربعة الى أربعة هو ثمانية سواء عند جميع الأمم . وكذلك ما أشبهه . وحتى إن كان الأمر كذلك فإن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل اليها إلا باللغة الجامعه للأسماء والأفعال والحروف . وبذلك يوجب السيرافي ارتباط المنطق باللغة . ويقر متى بذلك [1] .

(ب) المستوى الإبستمولوجي الثاني : حاجة العلمين الى بعضهما :

عندما سأل السيرافي متى عن حرف واحد من حروف اللغة وهو حرف (الواو) وكيفية استخراج معانيه بمنطق أرسطو ؟ بهت متى وقال : هذا نحو . والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه . أما النحوي فحاجاته الى المنطق شديدة لأن المنطق يبحث عن المعنى . والنحو يبحث عن اللفظ . والمعنى أشرف من اللفظ .

وهنا يرفض السيرافي أن يتمايز المنطق بالمعنى من النحو باللفظ لأن

---

(1) التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، جـ 1 ص ص 109 - 111 .

النطـق ، واللغـة ، واللفـظ ، والإفصـاح ، والإعـراب ، والإبانـة ، والحـديث ، والإخبـار ، والإسـتخبار ، والقـرض والتمنـى ، والنهـى ، والحـضّ ، والـدعاء ، والنـداء ، والطلب كلها مـن واحـد بالمشاكلة والمماثلة ... والنحـو منطق ولكنـه مسلوخ مـن العربيـة ، والمنطـق نحـو ، ولكنـه مفهـوم باللغـة ، وإنمـا الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي ، والمعنى عقلي .

فإن قال المنطقى : يكفينى من لغتكم هذه الأسم ، والفعـل ، والحـرف ، ليبلغ بها الى أغراض قد هذبتها له اللغة اليونانية . قال النحوى : أخطأت . لأنـك فـى هـذا الأسـم ، والفعـل ، والحـرف فقير الى وصـفها وبنائهـا علـى الترتيب الواقع فى غرائز أهلها ، وكذلك أنت محتاج بعد هذا الى حركات هذه الأسماء ، والأفعال ، والحـروف ، فـإن الخطأ والتحريـف فـى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات . كما أن اللغة من اللغات لا تطـابق لغـة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، فى أسمائها ، وأفعالهـا ، وحروفهـا ، وتاليفهـا ، وتقـديمها ، وتأخيرهـا ، واسـتعارتها ، وتحقيقهـا ، وتشـديدها ، وتخفيفها ، وسعتها ، وضيقها ، ونظمها ، ونثرها ، وسجعها ، ووزنها ، وميلها ، وغير ذلك مما يطول ذكره .

وينتهى السيرافى (النحوي) فى هذا المستوى الى رفـض الثنائيـة بـين اللفظ والمعنى ، بين النحو والمنطق لأن كـل منهمـا محتـاج للآخـر . فإدعـاء متى (المنطقى) بأن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنـى ، والمنطقـى ينظـر فى المعنى لا فى اللفظ إدعاء باطل . وربما يصح ذلـك لـو ان المنطقـى كـان يسكت ويجيد فكره فى المعاني ، ويرتب ما يريد بـالوهم السـانح ، والخـاطر العارض والحدس الطارئ فاما وهو يزن ما صح له بالأعتبار ، والتصفح الى المتعلم والمناظر ، فلابـد لـه مـن اللفـظ الـذى يشـتمل علـى مـراده ، ويكـون طباقا لغرضه ، وموافقا لقصده [1] .

---

[1] الإمتاع والمؤانسة ، جـ 1 ص ص 114 - 116 ، ص 119 .

(ج) المستوى الإبستمولوجي الثالث : جودة العقل تغنى عن المنطق ، ولا تغنى عن النحو :

يذهب السيرافى فى هذا المستوى من المناظرة الى أن الله إذا منَّ على إنسان بجودة العقل . وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقب الرأي ، استغنى عن مغالق وشبكات المنطق مثل : الجنس والنوع ، والخاصة ، والفصل ، والغرض ، والشخص والهليّة (هل) والأينية (الأين) والماهية ، والكيفية . والكمية ، والذاتية ، والعرضية ، والجوهرية ، والهيولية ، والصورية . والأيسية والليسية (الإثبات والنفي) .... الى غير ذلك من مسائل منطقية يود المناطقة أن يشغلوا بها الجاهل على رأى النجوى (السيرافى) . وعلى ذلك فليست الحاجة ماسة الى كتاب البرهان كما زعم المناطقة لأن العقل قد استغنى قبله بغيره من الكتب ، والمنطق ليس هو العقل كما يزعم المناطقة ، فعبارة " كن منطقياً " تعنى عندهم كن عقلانياً أو عاقلاً أو أعقل ما تقول ، لأن المنطق عندهم هو العقل ، وهذا قول مدخول ، لأن المنطق على وجوه هم عنها فى سهو . أما عبارة " كن نحويا لغويا فصيحا " فمعناها : أفهم عن نفسك ما تقول ، ثم رم أن يفهم عنك غيرك . ولو عرف المنطقى تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ، ووقف على غورهم فى نظرهم وغوصهم فى استنباطهم ، وحسن تاويلهم لما يَردُ عليهم ، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة ، والبعيدة ، لاستصغر نفسه ، ولما احتاج المنطق [1] .

وانتهت المناظرة بانتصار السيرافى (النحو) على متى (المنطق) أي بانتصار وتعظيم علوم العرب على علوم اليونان . والحاضرون يتعجبون من جاش ابى سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ، ووجهه المتهلل ، وفوائده المتتابعة . قال الوزير ابن الفرات مختتماً : عين الله عليك أيها الشيخ ، فقد

---

(1) الإمتاع والمؤانسة ، جـ 1 ص ص 123 - 127 .

ندبت أكبادا وأقررت عيوناً ، وبيضت وجوها ، وحكت طرازاً لا يبليه الزمان . ويتطرق إليه الحدثان .

7- الطبيعات :

من أهم أنواع المناظرات التى شهدها المجتمع العلمي الإسلامي ، نوعاً مميزاً جداً ، وأعنى به المناظرات الكتابية التى اتخذت المراسلات الكتابية سبيلا لها . وتأتى أهمية هذا النوع من المناظرات من أن كل عالم من الأثنين المتناظرين ، كان لديه فرصة أكبر لإجادة الرد على مناظره ، فرصة لم تتوفر بالقطع لمن يناظر وجهاً لوجه فى مجلس المناظرة المعتاد .

ففى مثل هذا النوع من المناظرات الكتابية ، ترى العالم أو المفكر يتلقى رسالة مناظره ، فيعكف عليها بالدراسة والنقد ، والتقليب فيما لديه من مصنفات فى موضع المناظرة . وبعد البحث والتحري الدقيق ، يبعث لمناظره الرد ، مقترناً فى أغلب الأحيان بسؤال جديد . وهكذا تستمر المناظرة بينهما لفترات معينة قد تطول ، وقد تقصر بحسب موضوع المناظرة ، الأمر الذى يؤدي الى تطور وتقدم موضوع العلم المتناظر عليه ، خاصة وأن مثل هذه المناظرات كانت تفرد لها مؤلفات خاصة ، لينتفع بها بعد الفراغ منها .

ومما وصلنا من هذا النوع من المناظرات ، ما ذكره أبو الريحان البيروني عن المناظرة الكتابية التى دارت بينه وبين ابن سينا فى الطبيعات ، فقال البيرونى نصا : " ما جرى بينى وبين الفتى الفاضل أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا من المذكرات فى هذا الباب "[1] .

ونورد فيما يلي قطوف من هذه المناظرة لما لها من أهمية فى تطور علم الطبيعة العربى ، خاصة وأن طرفيها يعدان من أئمة هذا العلم ، وهما أبو الريحان البيرونى ، والشيخ الرئيس ابن سينا .

ففى المسألة الثالثة فى الطبيعات يجرى الحوار كالآتى :

---

[1] أبو الريحان البيرونى ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، طبعة 1923 ، ص 257 .
وقد جمع محاورات هذه المناظرة الكتابية ، وحققها بالفارسية ، سيد حسين نصر ، ومهدى محقق ، ونشرت بمعرفة مركز المطالعات ، جابخانة ، مؤسسة وانتشارات وجاب دانشكاه طهران 1352 هـ .

البيرونى : كيف الإدراك بالبصر . ولم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع العين ينعكس عن الأجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل ؟

ابن سينا : " الإبصار عن أرسطو طاليس ليس هو بخروج شعاع من العين ، وإنما ذلك قول افلاطون . وعند التحصيل لا فرق بيَن بينهما ، فلأن افلاطون أطلق هذا القول إطلاقاً عامياً اتى حسب ما يجوّز العامة ، وقد بين ذلك الشيخ أبو نصر الفارابى فى كتابه " الجمع بين رأيى الحكيمين " .

لكن الإبصار عند ارسطو طاليس إنما هو الإنفعال فى الرطوبة الجلدية فى العين لماسة سطح المشف المستحيل عن الألوان القابل لها المؤدي لها عند المحاذاة للجرم المؤدي لونه ، ولما كانت الرطوبة الجلدية مشفة استحالت وانفعلت عن اللون .

ومتى ما زالت هذه الرطوبة التى جعلت آلة تحس بها القوة الرائية ، أدركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير ، فكان ذلك إبصاراً ، وبيان القول فيه تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفاسيرهم لكتاب الحس له . فإذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان الى الحواس الرائية كيفيات الألوان ارتفع ذلك الشك .

لم يقتنع البيرونى بإجابة زميله ابن سينا فارسل إليه ثانية يقول :

" ما حصل من جوابك إلا تحديد البصر عند أرسطو لا التفسير ، وربما احتاج هذا الشئ الى اختلاف كثير من التفاسير ، ويجب مما قلت أن لا يميز الناظر بين الأبعاد ، وأن يسرى الصغير بالقرب من الكثير بالبعد فى مكان واحد سواء .

وكذلك الأمر فى الأصوات ، يجب أن يسمع صوت الحمير من البعد الأبعد كالخفى من البعد الأقرب ، وأن لا يميز بين أصوات المصوتين ، ولو كان المشف ينفعل باللون كان البلور إذا وضع عليه سواد من أحد جوانبه ثم نظر إليه من احد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود .

وأيضا لم يكن السؤال عن لمية الإدراك ما تحت سطح الماء ، اي سألته عن إدراك بنفوذ البصر فيه مع إدراك ما قابل سطحه بانعكاس الشعاع فى وقت واحد . وهنا يتولى الفقيه المعصومى تلميذ ابن سينا الرد على البيرونى قائلاً :

" ذكرت أنه لم يذكر فى الجواب إلا مذهب الفيلسوف فى إدراك البصر ، نعم لأنك لم تسأله إلا عن كيفية الإدراك بالبصر ، فبين لك أنه ليس بشعاع خارج من البصر بل هو تشكل الألوان فى الرطوبة الجلدية فى العين بوساطة الهواء ، إذ هو المشف المؤدي للألوان ، لكنه ما لم يحصل ضياء كان مشفاً بالقوة ، فإذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدى الألوان الى ما وراء الرطوبة المشفة فى العين ، فصادمته وتشكلت فيه ، ولهذا ليس له لون فى ذاته ليكون هو الذى يدرك به الألوان كالماء ليس له ذوق لأن الرطوبة هى التى بها يدرك الذوق .

وأما تمييز اختلاف الأبعاد والصغير والكبير بالبصر ، فإن ذلك مسألة مستأنفة ولبيانها حاجة الى تطويل ، وكذلك الأصوات لأنا وجدنا الكبير البعيد والقريب الصغير يغايران على الاستقراء ، فتصور بأنه ذلك ، وحصل لنا به التمييز بينهما ، ولو كان إنسانا لم يعهد جبالا رفيعة السمك قط ، فرأى جبلاً رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصور مسافة ما بينه وبينه ، وربما ظنه قريبا منه وأصغر فى الحجم لعلة اعتياده لذلك .

وأما من استقرأ اعتماد رؤية الجبال وأبعادها ، لم يكد يخفى عليه البعد إذا رأى شيئا منها ، وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده ولم يسمع بمثله قط ، أو لم يعتده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثيرها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها ، فقد ثبت أن هذا ليس لما ذكرت ، بل لأجل العادة .

وأما الحديث على السواد ، وقولك إنه يجب أن يرى أسود كله فباطل ، فإن الأشياء المشفة وإن أدت الألوان الى الإبصار فإنها تؤديها على

المسامتة وعلى الخط الاقصر بينهما وبين البصر لا على التقويس والأنحناء . فمقدارها يسامت البصر من السواد فى البّلور يراه أسود وما فضل عليه يراه أبيض .

وأما سؤالك عن كيفية إدراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم فوق فى حالة واحدة ، فكما تقوله فى إدراك شعاع البصر لهما جميعا نقوله نحن فى تشكلهما فى العين ".

البيروني : " زعم أن الكواكب إذا تحركت حمى الهواء المماس لها ، وقد علمنا أن الحرارة بإزاء الحركة ، والبرودة بإزاء السكون ، وإن الفلك إذا تحرك حركته السريعة حمى الهواء المماس له ، فكان منه النار المسمى أثيراً ، وكلما كانت الحركة أسرع ، كان الإحماء أبلغ وأشد ، ومن الواضح البيّن أن أسرع الحركات فى الفلك التى هى فى معدل النهار ، وإن كان ما قرب من القطبين يكون أبطأ حركة ... " .

ويجيب ابن سينا بلفظه :

" ليست النار عند أكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك ، بل هى جوهر واسطقس بذاتها ، ولها كرة وموضع طبيعي بذاتها كغيرها من الاسطقسات ، وليس ما حكيت إلا مذهب من جعل الأسطقس شيئا واحدا من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل " طاليس " حين جعلها الماء ، وهرقليطس إذ يجعلها النار ، وديوجالس إذ جعلها جوهراً بين الماء والهواء ، وانكسندرس حين يجعلها هواء ، ويجعل كل واحد منهم الأجرام الأخرى والمتولدات عوارض تعرض فى الجسم أية ما وصفوه ، وأنه ليس يكون عن جسم آخر ، ويقول انكسمندرس القول الذى حكيته أن الجوهر الأول هواء ، فإذا اصابته كيفية البرودة صار ماء ، وإذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً أو أثيراً .

أما أرسطوطاليس فليس يجعل شيئاً من الكليات الأربعة بكائن عن شئ آخر ، ويجوز ذلك فى جزئياتها . فليس إذن هذا الاعتراض يلزم ارسطو

طاليس ولا من يقول بهذا القول ، وهو القول السديد الصواب ...." .

وفى المسألة السابعة من مسائل أخرى فى الطبيعات تجرى الأسئلة هكذا :

البيرونى : إذا كانت الأجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة . وكان انصداع القماقم الصيَّاحة وغيرها لأجل ذلك ، فلم صارت الآنية تتصدع وتتكسر إذ جمد ما فيها من الماء .

ابن سينا : إن من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب ، فإنه كما أن الجسم لما أنبسط عند التسخين طلب مكاناً أوسع ، فشق القمقمة ، كذلك الجسم إذا انقبض عند التبرد وأخذ مكاناً صغيراً كاد أن يقع الخلاء فى الإناء ، فشق وانصدع لاستحالة ذلك ، ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذان وهى العلة لأكثر ما يقع من هذا ، ولكن فيما ذكرنا كفاية فى الجواب .

حوار علمى راقى ، يوضح الشوط الذى قطعه العلماء العرب فى سير البحث فى علم الطبيعة وتطوره وتقدمه ، خاصة وأن طرفى الحوار البيرونى وابن سينا يعدان من أئمة هذا العلم .

الباب الثاني

أثر المدارس الكلامية فى تطور علم الحوار

الفصل الرابع

المعتزلة تولد بحوار

مما لا شك فيه أن كلاً من الفلسفة وعلم الكلام يعلى من شأن العقل ويجعله محوراً أساسياً فى أبحاثه . وإذا كان العقل بما يقدمه من أدلة يمثل أحد الأسس المتينة فى بنية المناظرات والجدل والنقاش ، فإنه لابد وأن يكون هناك علاقة بين المدارس الفلسفية والكلامية التى ظهرت فى المجتمع العلمي الإسلامي ، وبين حركة الجدل والمناظرات التى شهدها هذا المجتمع . إذن ينبغى علينا ان نتوقف فى هذه النقطة عند تلك العلاقة - المفترضة - لنتبين مدى حجمها وما أدت إليه من أثر فى بنية المجتمع العلمى .

أما بالنسبة للمدارس الفلسفية ، فإن أكبر من يمثلها - فى الفترة التى حددها البحث - فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني ، أعنى الكندي ، والفارابى . ونظراً لأهمية هذين الفيلسوفين وأثرهما فى تكوين جماعات أو مدارس فلسفية مهمة ، فقد خصصنا لهما كتاباً مستقلاً . ومن ثم فإن حديثنا فى هذه الجزئية ينصب على المدارس الكلامية .

انتهينا أثناء التعريف بعلم الكلام الى أن المهمة الرئيسة له هى الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ونعتقد أن السبب فى تأكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع الى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام . وهى حملة بدأها ابن حنبل نفسه (ت سنة 241 هـ / 855 م) ، ففى المناظرة التى جرت بينه وبين ابن أبى دؤاد فى حضرة المعتصم ، قال : لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبى الحديث " كذلك ينسب إليه أنه قال : " لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا يرى أحد نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل "[1] .

ومن أوائل الذين تعرضو للرد على دعوى أحمد بن حنبل والحنابلة عموماً فى مسالة ذم الكلام والنهى عن الخوض فيه ، أبو الحسن الأشعرى

---

[1] د . عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية 1979 ، جـ 1 ، 14 - 15 .

وذلك فى " رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام " حيث ذكر [1] : أن طائفة من الناس ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين . ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه الى الضلال ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والألوان والأكوان ، والجزء والطفرة ، وصفات البارى بدعة وضلالة ، لأنه لو كان خيراً لما فات النبى ﷺ ، ولتكلموا فيه .... وبعد ان ذكر الأشعرى جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول ، أفرد فى الرد عليهم ثلاثة أجوبة حاول بها أن يثبت أن أصول مسائل الكلام معينة وموجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة [2] .

وبهذه الرسالة فتح الأشعرى باب المناظرات والنقاش العقلامي على مصرعيه ، إذ حاول كل فريق أن يقدم من الحجج والبراهين ما يؤيد به آراءه ، ويضحد فى الوقت نفسه آراء الخصوم من الفرق الأخرى . واننا إذا افترضنا أن الفرق الدينية فى ذلك الوقت هى بمثابة جماعات علمية لكل جماعة تعاليمها الخاصة بها ، فإن الاختلافات فى الآراء والتعاليم جعلت

---

(1) أبو الحسن الأشعري ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، ذيل كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 85 وبعدها .

(2) قال الشيخ أبو حسن الأشعري فى الجواب الثاني : إن يقال لهم إن النبي ﷺ لم يجهل شيئا مما ذكر تموه من الكلام فى الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك كلاما معينا . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة أصولها موجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة .

أما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود فى القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق . قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه فى قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان الى مكان ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شئ من ذلك ، وإن جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس بإله .

وأما الكلام فى اصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب . قال الله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه الى هذه الآية وقوله عز وجل " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض " الى قوله عز وجل " أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم " . وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله إنما مرجعه الى هذه الآيات التى ذكرناها ، وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن (الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، ص 89) .

التنافس هو الرابطة التى تحكم علاقات هذه الجماعات بعضها ببعض . وقد عبرت كل جماعة عن هذا التنافس فى صورة ردود مكتوبة فى بعض الأحيان . وفى شكل مناظرات علمية فى مجالس خاصة فى احيان اخرى . ومن أمثلة النوع الأول " كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " لأبى الحسن الأشعري والذى قصد به الرد على الحنابلة خصوصا وأهل السنة والجماعة عموماً فى النهى عن الكلام . أما النوع الثاني وهو المناظرات . موضوع هذه النقطة من البحث ، فقد كثر وانتشر بين الجماعات بحيث شكل منظومة معرفية يجب الوقوف عليها إذا أردنا أن نتعرف على طبيعة البناء المعرفى لهذه الجماعات .

وإذا كنا قد زعمنا أن الأشعرى قد مهد طريق المناظرات برسالته المذكورة ، فإن الفرق الكلامية الكبرى ، وأقصد بها المعتزلة والأشاعرة قد بدأت فى الظهور على أثر مناظرة ، وإن كانت غير مكتملة الأركان بالنسبة للمعتزلة التى تنسب الى واصل بن عطاء (80 - 131 هـ / 699 - 748 م) والذى اعتزل شيخه الحسن البصرى (21 - 110 هـ / 641 - 728 م) بسبب حكم مرتكب الكبيرة . إذ دخل رجل على الحسن البصرى قائلاً : يا إمام لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا اقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق . بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن : فقال الحسن :

اعتزل عنا واصل . فسمى هو واصحابه معتزلة [1] .

تكشف البنية الداخلية لهذا السؤال المطوّل عن حكم مرتكب الكبيرة عن أمرين ، اولهما : أن واصلا بن عطاء كان يضمر فى نفسه الاعتزال عن شيخه ، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية ، بدليل أنه لم ينتظر حتى يجيب الحسن . وقد استطاع واصل بإعلان رايه فى حكم مرتكب الكبيرة ، واعتزاله حلقة استاذه ، ان يجعل الأخير أول المقررين باعتزاله " اعتزل عنا واصل " . أما الأمر الثاني فيتمثل من ناحية فى الخلل الذى يمكن أن يحدث فى قوام جماعة علمية إذا انشق أحد افرادها عنها وحاول تكوين جماعة علمية جديدة . ويبين من ناحية أخرى مدى تجرأ التلميذ - فى ظرف معينة - على الأستاذ الى الدرجة التى معها يمكن أن ينفصل عنه ويعتزله تماماً . ويمكن القول أن رأي واصل يعبر عن جيل الوسط فى المجتمع الديني الإسلامي .

ومن أهم الأمور التى يجب أن نقف عندها فى حادثة انفصال واصل (التلميذ) عن الحسن (الأستاذ) انها ذات مغزى تاريخي علمي هام من جانبين أيضا .

الأول : إنها تبين أن العلم فى مرحلة من مراحل نموه يشكل منظومة معينة تظل ثابتة وسائدة بين معتنقيها من أعضاء الجماعة العلمية الى أن تظهر مشكلة او معضلة علمية يقدم لها افراد من الجماعة حلولا معينة قد لا تتفق مع آراء الأستاذ الذى يتمسك بتقاليد علمية سلفية معينة . ويحدث أن يكثر مؤيدوا الفكرة الجديدة حتى يكونوا جماعة علمية جديدة . وهذا ما حدث تماما مع واصل بن عطاء ، إذ بعد أن اعتزل عن الحسن ، انضم إليه عمرو بن عبيد ، ثم توالى الأفراد عليها حتى تكونت فرقة المعتزلة وكثرت طبقاتها وانتشرت تعاليمها فى

---

[1] الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 60 .

معظم أرجاء العالم الإسلامي .

الجانب الثاني : يتمثل فى أن هذه الحادثة قد أدت الى تطور خروج (التلميذ) على (الأستاذ) من ناحية ، واكتمال بناء المناظرة من ناحية اخرى . فإذا كان واصل بن عطاء قد اعتزل استاذه قبل أن يجيبه ، فإننا نجد أبا الحسن الأشعري (ولد 260 أو 270 هـ / 873 - 883 م) مؤسس فرقة الأشاعرة يستعد جيداً لمناظرة استاذه ابى على الجبائي (235 - 303 هـ / 849 - 915 م) شيخ معتزلة البصرة فى زمانه ويناظره بالفعل فى مناظرة شهيرة [1] كانت بمثابة السبب الأول والرئيس فى ظهور المذهب الأشعري . يضاف الى ذلك سبب آخر ، سيكولوجي ، يتمثل فى أن الجبائي كان زوج أم الأشعري .

لكن لا يعنى عدم اقتناع الأشعرى بأجوبة أستاذه الجبائي ان الأخير لا يتقن فن المناظرة والجدل ، بل على العكس تماماً كان منذ حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل . فيرى القاضى عبد الجبار أنه اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلا منهم فلم يحضر ، فقال بعض أهل المجلس : اليس هنا من يتكلم.؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له : صقر ، فإذا بغلام أبيض الوجه زج بنفسه فى صد صقر وقال له : أسالك ، فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جراته مع صغر سنه ! فقال له : سل ، فقال : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم ، قال : أتسميه بفعله العدل عادلاً ؟ قال : نعم ، قال : قال فهل يفعل الجور ؟ قال : نعم ، قال : أفتسميه جائراً ؟ قال : لا ، قال : فيلزم ان لا تسميه بفعله العدل عادلاً ، فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون من هذا الصبى ؟ فقيل : هو غلام من جباء [2] . هذا وهو غلام ، فما بذلك وهو إمام فى علم الكلام !

---

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة فى موضع لاحق من هذا الكتاب .

(2) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د . على سامي النشار ، وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية 1972 ، ص 86 .

فكان الأشعرى مناظراً قوى الحجة . وقد كثرت مناظراته بعد أن تبرأ من المعتزلة وعقد العزم على الرد عليهم وإخراج معايبهم . وقد أدت به كثرة المناظرات الى أن يصف كتاباً فى الرد على المخالفين يتبع فيه أسلوب المناظرة الشفوية التى تعقد بين اثنين وجها لوجه ، ولكنه صاغها فى أسلوب نظرى ، الأمر الذى يدعونا الى أن نطلق على هذا النوع أسم " مناظرات نظرية " والتى سماها هو " مسائل " فكل مسالة من مسائل الكتاب هى عبارة عن مناظرة بين الأشعرى وبين مخالفيه ، هؤلاء الذين يبدأ بعرض آرائهم أولا مصدرا إياهم بعبارة " فإن قال قائل " ، ثم يرد عليهم مبيناً أدلته وحججه ، ثم يعرض اعتراضاتهم أو آراء أخرى ، ويرد عليها أيضاً ، وهكذا الى أن تنتهى مثل هذه " المناظرة النظرية " بكلام الأشعرى .

والكتاب سماه " كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " وهاك إحدى مسائله : فإن قال قائل : لم قلتم إن للبارى تعالى علما به علمَ ، قيل له لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم ، فلو دلت الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، فهو عالم . فلو دلت على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء ، ولم تدل على أن له علما قياسيا على دلالتها على أن لنا علما ، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنا علماء . وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل .

فإن قال : فلما أنكرتم أن لا تدل الأفعال الحكيمة على علم العالم منا كما دلت على أنه عالم لأنه ليس معنى العالم منا أن له علما لأنه قد يعلم العالم منا عالما من لا يعلم أن له علما . قيل له : إن جاز لك أن تزعم ، جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكيمة تدل على أن لى علما بها ، ولا تدل على أنى عالم لأنه ليس معنى العالم أن له علما ، لأنه قد يعلم الإنسان منا أن له علما من لا يعلمه عالما . وأيضا هذه الدعوى عندى فاسدة وذلك ان

معنى العالم عندى أن له علما ، ومن لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما [1] .

وإذا تساءلنا عن تأثير الجدل والنقاش العقلاني والمناظرات فى بنية المجتمع العلمى الإسلامي ، فإننا نجد أن لها أهمية كبيرة فى نشر دعوة المعتزلة ، وذلك منذ أن ابتدأت الدعوة بفرد واحد وهو " واصل بن عطاء " وحتى انتشرت فى معظم أرجاء العالم الإسلامي . وليس ادل على ذلك من أن واصلاً قد جعل القطب الثاني فى تأسيس المذهب المعتزلى وهو " عمرو بن عبيد " ينضم إليه بعد أن ناظره واصل واقنعه بمسالة " المنزلة بين المنزلتين " بالنسبة لمرتكب الكبيرة .

قال واصل : يا أبا عثمان لم أستحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ قال : لقوله تعالى : " والذين يرمون المحصنات " (النور ، 4) الى قوله : " وأولئك هم الفاسقون " (المائدة : 45) . ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون ، فكان كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين فى باب الفسق . فقال واصل : أليس الله تعالى قال : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون " (البقرة : 254) ، فعرف بالألف واللام كما فى القاذف ، فسكت عمرو ، ثم قال واصل : يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ، ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة ، أم ما أختلفت فيه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال : افليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه : فالخوارج تسميه : كافرا وفاسقا ، والمرجية تسميه : مؤمنا فاسقا ، والشيعة تسميه : كافر نعمة فاسقا ، والحسن [2] يسميه : منافقاً ، فاجعوا على تسميته بالفسق ، فتأخذ بالمتفق عليه ، ولا تسميه بالمختلف فيه ، فهو اشبه بأهل الدين ، فقال عمرو : وما بينى وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ،

---

[1] أبو الحسن الأشعري ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 12.

[2] يقصد مذهب الحسن البصرى .

وأشهدمن حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب [1] . ومن ساعاتها عقد عمرو العزم على ملازمة واصل والاشتراك معه فى نشر مبدأ " المنزلة بين المنزلتين " وغيره من مبادئهما المعتزلية . ولم ينقطع الأثنان عن بعضهما ، الأمر الذى جعل معظم مؤرخى الفرق يجمعون على أنهما هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب المعتزلة .

وكانت مجالس العلم والمناظرة هى سبيل المعتزلة فى اجتذاب اتباعهم والرد على خصومهم ، ليس فقط من ملة الإسلام ، بل ومن ملل أخرى. فها هو القاضى عبد الجبار (ت 415 هـ /1024 م) أشهر رجال المعتزلة ، واليه انتهت رئاستها " كان فى ابتداء حاله يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية ، وفى الفروع مذهب الشافعية ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر ، عرف الحق فانقاد له " [2] وناظر جعفر بن حرب (من رجال الطبقة السابعة) زادان بخت الثنوى ، فقال : خبرنى من وعظك بهذه الموعظة : النور فهو مستغنى عنها لأنه الأخير فى العالم إلا منه ، ولا يكون منه الشر البتة ، أما الظلمة فلا يكون منها الخير ابداً وهى مطبوعة على الشر ، فلا معنى لهذا الوعظ . قال زادان : أنت غافل عما عليك فى هذا الباب إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوما يعلم أنهم لا يتعظون ، ويأمرهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون ، وأرسل اليهم ويعلم أنهم يكذبون ، فليس بمستنكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ ، ولا يكون منه الخير . قال جعفر : بل أنت غافل لأنك تعلم كيف قولنا لأنا نقول : إن الله قد أقدر من أمره بالخير عليه . فهل تقول فى الظلمة : إنها تفعل الأقدار على الخير ؟ فقال : أو ليس مذهبكم : إن الكافر لا يقدر أن يؤمن والمؤمن لا يقدر أن يكفر؟ قال جعفر : هذا ليس من مذهبنا ، ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر

---

[1] القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، ص 50 - 51 .

[2] القاضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 118 .

حالاً منك عندنا ، فانقطع زادان وقمت [1] .

وتكشف لنا المناظرات عن أن قوة وحجية المتكلمين المسلمين في الدفاع عن الدين قد تؤدي بصاحبها الى أن يلقى حتفه من قبل الخصوم الذين لا يقدرون على مناظرته . فقد حكى أبو الحسن الخياط : أن بعض ملوك الهند كتب الى الرشيد فقال : ليوجه الىّ رجلاً من علماء المسلمين ليعرفنا الإسلام ويحتج لأصل دينه ، وذكر أن عنده رجلاً من أهل علم الكلام الهندي ... فلما ورد الكتاب هارون قال : أطلبوا لى متكلما ، فوجدوا أبا خلدة - وكان شيخا مقدما فى الكلام - ، فقيل له : أتثق بنفسك فى مناظرته ؟ فقال : أنا له إن شاء الله تعالى فوجه به الرشيد فى مركب ... فلما كان فى بعض الطريق وجه المتكلم الهندي إليه من يختبره ، فوجده متكلما قوياً ، فدس إليه سماً فقتله قبل أن يصل الى الملك [2] .

يتضح مما سبق مدى الأثر القوى الذى أحدثته المدارس الكلامية - ممثلة فى المعتزلة والأشاعرة - فى إثراء وتطور فن الجدل والمناظرات والنقاش العقلاني فى المجتمع العلمى الإسلامي إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين .

وهذه النتيجة تجعلنا نتساءل عن بعض المسائل التى تحاورت وتناظرت فيها هذه المدارس الكلامية فى ذلك الوقت . وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب .

---

[1] القاضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 80 .

[2] القاضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 67 - 68 .

الفصل الخامس

كلام الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة

سلكت مسألة الكلام الإلهى (القرآن) منحنى خطيراً فى مسار الفكر الإسلامي . حيث دار الحوار والجدال الطويل بين الفرق حولها ، وشكل رأى كل فرقة منها أحد الركائز الرئيسة التى تقوم عليها دعوتها بصفة عامة .

ويدور البحث فى هذه المسألة حول سؤال رئيس واحد هو : هل القرآن قديم أي غير مخلوق ، أم أنه محدث أى مخلوق ؟ اجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولا نعرف منه إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأه ونكتبه . وصرح المعتزلة بخلق القرآن ، ووافقهم فى ذلك : الخوارج وأكثر الزيدية وكثير من الرافضة والمرجئة ، وأن من الأخيرة من اختلفوا فيه ، فقالت طائفة أنه مخلوق ، وثانيه قالت أنه غير مخلوق . وثالثة قالت بالوقف . وقال الأشاعرة بقدم القرآن ، والقراءة التى هى الحروف والأصوات فمخلوقة .

إذن نحن أمام قضية خلافية فى أخص ما يميز المسلم عن غيره ، إلا وهو " القرآن " . فقد صار الخلاف حول قضية " الكلام الإلهى " أمداً بعيداً وكان له أثره البالغ فى بنية المدارس الكلامية فى الفكر الإسلامي . وللوقوف على ذلك نعرض هنا لهذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة ، متعرضين لرأى كل جماعة منهما ، وللأدلة والبراهين التى تؤيد وتعضد بها كل جماعة رأيها . ونختتم بإيراد اعتراضات كل جماعة على أدلة الأخرى وردود كل منهما ، لنقف فى النهاية على مدى الأختلاف بينهما فى " كلام الله " .

1- المعتزلة : -

تتفرع مسالة " كلام الله " عند المعتزلة من بحثهم فى التوحيد أول أصولهم الرئيسة الخمسة [1] ، فالقرآن عندهم " كلام الله سبحانه وإنه مخلوق لله لم يكن ثم كان " [2] .

وقد استند المعتزلة على آيات من القرآن يشعر ظاهرها بخلقه ، وتقوم كأدلة نقلية يستدلون بها على خلق القرآن . ومنها قوله جل شأنه : " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث " [3]

و" ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث " [4] . وما دام الله قد وصف كلامه - وهو القرآن - بأنه " مُحدث " ، فلابد أن يكون مخلوقا .

---

[1] يمثل التوحيد أول وأهم أصول المعتزلة الاعتقادية . وقد ذهبوا فى هذا المبحث الى التنزيه المطلق لله . وبدأوا بحثهم من القرآن الكريم ، ثم أضافوا إليه نزعتهم العقلية المعهودة . فاتخذوا آية " ليس كمثله شئ " بنية أساسية لتأويل كل الآيات التى يشعر ظاهرها أن الله يشبه مخلوقاته فى صفة من الصفات . وعلى ذلك فالله فى نظرهم " واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ، وليس بشبح ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن . ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأفهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الثانية 1969 ، الجزء الأول ص 235 -236) والله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم ولا صفة له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد (الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص 25) .

[2] أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين 255/1 .

[3] الأنبياء آية 2 .

[4] الشعراء آية 5 .

وإذا كان القرآن هو آخر الكتب المنزلة بعد التوراة والإنجيل . فإن المعتزلة قالت: وما تقدمه غيره ، يلزم حدوثه . والآيات فى ذلك الأمر كثيرة منها قوله تعالى : " ومن قبله كتاب موسى "[1] .

والى جانب آيات القرآن التى تشير الى خلق القرآن - عند المعتزلة - ينقل القاضي عبد الجبار الأحاديث التى رويت عن رسول الله ﷺ كدليل حدوث القرآن فيقول : وما روى عن رسول الله ﷺ من قوله : " كان الله ولا شئ ثم خلق الذكر " . وقوله : " ما خلق الله عز وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي فى البقرة " يدل على حدوث القرآن[2] .

لكن ما طبيعة الكلام الإلهى عند المعتزلة ؟ هنا نجد المعتزلة وإن اتفقوا جميعا على القول بخلق القرآن أو الكلام الإلهي ، إلا انهم قد اختلفوا فى طبيعة هذا الكلام . فالنظام واصحابه قالوا : إن كلام الله جسم ، وذلك فى مقابل قول العلاف ومعمر واتباعهما بأنه عرض . ولكن سواء كان القرآن جسما ام عرضا ، إلا ان المعتزلة يعودون ويتفقون على أن ذلك الاختلاف فى طبيعة القرآن مما يدعم قضيتهم الأساسية وهى القول بخلق القرآن " ، إذ لما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، والقرآن إما أن يكون جسماً أو عرضاً ، لذا لزم أن يكون محدثاً .

والى جانب الآيات التى استند اليها المعتزلة والتى تشكل هى والأحاديث السالفة أدلتهم السمعية ، نراهم يقدمون أيضا أدلة عقلية لتدعيم موقفهم من خلق القرآن ، ومنها ما يلي : -

1 - إن القرآن يشتمل على امر ونهى وخبر واستخبار ، وأن من حكم الأمر أن يصادف مخاطب ، ولم يكن فى الأزل مخاطب ينفذ أوامر الله ، فكيف يقول الله مثلا " ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن "

---

(1) هود آية 6 .
(2) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 150/2 .

ولم يكن فى الأزل ممن يستجيب إذ لا قديم إلا هو وحده، ومحال[1] أن يوجه أمره الى المعدوم ، ومن ثم استحال أن يكون كلام الله قديماً ، إذن فهو محدث[2] .

2- يستخدم القاضى عبد الجبار[3] " برهان الخُلف " ليبرهن به على إثبات عكس قضيتهم الأصلية ، وهو القول بأنه سبحانه متكلم بكلام قديم . فيذهب الى أن الذى يحتاج أن يتكلف بيانه : أن الكلام الذى بيننا انه كلام من تعالى ذكره ، لا يجوز أن يكون إلا محدثاً . والذى يدل على حدوث كلامه ، الذى ثبت أنه كلام له ، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منطوقة ، وأصواتاً مقطوعة ، وقد ثبت فيما هذه حاله ، انه محدث ، لجواز العدم عليه ، على ما بيناه فى حدوث الأعراض . فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام ، فيجب استحالة قدمه ، لأن كل مثلين استحال فى أحدهما أن يكون قديما ، فيجب أن يستحيل فى الآخر ، لأن من حق القديم أن يكون قديما لنفسه ، مما شاركه فى جنسه فيجب كونه قديما . فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا ، وجب القضاء بحدوثه ، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه .

3- لا يجوز على الله الكلام مع نفسه فى الأزل من غير مخاطب " وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله "[4] ولم يكن عيسى مع الله فى الأزل . وكذلك لا يجوز على الله النداء لشخص لا وجود له[5] " يا موسى إنى اصطفيتك على الناس

---

(1) الأنعام ، آية 151 .
(2) الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام تحرير وتصحيح الفريجيوم ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت) ، ص 301 .
(3) فرق وطبقات المعتزلة 2/149 - 150 .
(4) المائدة ، آية 116 .
(5) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، ص 301 .

برسالاتى وبكلامي "[1] . ولم يكن موسى مع الله فى الأزل أيضا ، ولا شئ آخر غيره تعالى ، إذن كلامه مخلوق لتوجهه الى مخلوقين .

4- يحوى القرآن أحوالا أحوالاً مختلفة . ومنها أن خطاب الله مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبى ﷺ ، فمناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة . فضلا عن اختلاف أحوال امة كل رسول منهما ولا يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فخبر عنهما بخبر واحد[2] . إذن يستحيل أن يكون الكلام صفة قديمة لله مع وجود مثل هذه الأحوال المختلفة ، وإلا أصبحت ذاته محلاً للحوادث ، وذلك محال .

تلك كانت بعض ادلة المعتزلة النقلية والعقلية التى يستندون عليها فى تقرير قولهم بخلق القرآن ، وهى على ما نرى تشكل منظومة فكرية متكاملة يؤمن بها كل معتزلى من ناحية ، وتحاول بها المعتزلة اجتذاب كل من يقترب من مذهبهم ، كما يقفون بها فى وجه كل معترض مخالف لهم من ناحية أخرى .

ونأتى الآن الى سؤال هام مؤداه : لماذا قال المعتزلة بخلق القران ؟ وما الدافع وراء تذرعهم بسلطة الدولة لتقرير اعتقادهم فى القران عقيدة عامة للمسلمين ؟ فلما لم تنحصر هذه المشكلة فى الدائرة الدينية فقط مثلها مثل المشاكل الكلامية الأخرى التى اثارها المعتزلة كمشكلة الصفات ، وما يرتبط بها من مشاكل أخرى مثل مشكلة الرؤية ؟

الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا إن صفات الله عين ذاته ، إلا أنهم خرجوا عن هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الإلهى فلم يقولوا إنها عين ذاته . أي أنه متكلم وكلامه ذاته مخافة أن يساوى القرآن وهو كلام الله ، ذات الله فى الوجود

---

(1) الاعراف ، اية 144 .
(2) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 251/2 .

. فيكون هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أي القرآن) مما يؤدي الى الشرك ، فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادثات . ومن ثم فكلام الله أي القرآن مخلوق محدث وغير قديم [1] . كما ذهب " النظام " من المعتزلة الى أن كلام الله ليس معجزا من جهة البلاغة والنظم ، بل إعجازه يرجع الى صرف الناس عن أن يأتوا بمثله [2] .

أما مبرر المعتزلة فى إصرارهم على فرض الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة عامة على المسلمين ، فيرجع الى [3] : خشية المعتزلة من أن يضاهى المسلمون المسيحيين فى اعتقادهم بقدم كلمة الله (المسيح) ، فتوهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن فى نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما : القرآن والمسيح كلمة الله . لذلك استدعى المعتزلة الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن ، وحين ارادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة الحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، الأمر الذى أدى الى رد فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة ، فما أن دارت الدائرة عليهم فى عهد المتوكل ، بعد أن كانت الوزارة لهم فى عهد المأمون ، حتى كان التيار المعادي للمعتزلة عارما ، وانتهى الى أن قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسهم الزيدية .

---

(1) أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 306 - 307 .

(2) Dugat. G: Historie des Philosphie et des Theologiens Muslmans, Paris 1878 ., p. Xxl .

(3) د . أحمد محمود صبحى ، فى علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة الثقافية الجامعية ، الإسكندرية 1992 ص 133 - 134 .

2- الأشاعرة : -

يبتدئ الأشاعرة ببيان أن لله كلاما ، وهم يستدلون على ذلك بوجود التكاليف الشرعية . فكيف لا يكون له كلام وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى ، فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعاً ولا حاكماً . وبه أيضاً يتحقق معنى التبليغ والرسالة ، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول - إما له عندهم (المعتزلة) ، أو الله تعالى على أصلنا - ، لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول ، ولكان كاذبا فى دعواه : إنى رسول رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلك كالواحد منا ، إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغاً عن الغير ، فإنه لا يسمى رسولاً . وذلك لازم فى حق المعترف بالنبوات المصدق بالرسالات لا محالة [1] . فإذا كان المتكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام ، فهو عند الأشاعرة من قام به ، فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس (نفس البارى) والعبادة دلالة عليه من الإنسان [2] .

وللإجابة على التساؤل عما إذا كان القرآن مخلوق ، أم غير مخلوق . اعتقد الأشاعرة أن كلام الله غير مخلوق - على عكس ما ذهب إليه المعتزلة - لأن الله تعالى قال " إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " [3] فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له : كن . والقرآن قوله ، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له لأن هذا يوجب قولاً ثانيا . والقول فى القول الثاني وفى تعلقه بقول ثالث كالقول فى القول الأول وتعلقه بقول ثان . وهذا يقتضى مالا نهاية من الأقوال وذلك فاسد ، وإذا فسد ذلك ، فسد أن يكون القرآن مخلوقاً . ولو جاز أن يقول لقوله ، لجاز أن

---

[1] سيف الدين الامدى ، غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الاعلى للعلوم الاسلامية ، لجنة التراث الاسلامي ، القاهرة 1971 ، ص 91 .

[2] الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 123 .

[3] النحل ، اية 40 .

يزيد إرادته ، وذلك فاسد عندنا وعندهم (المعتزلة) . وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقاً [1] .

إذن القرآن قديم فى معتقد الأشاعرة . وكما قدم المعتزلة أدلة على خلق القرآن ، نرى الأشاعرة يقدمون ايضا أدلة على قدمه ومنها ما يلي : -

1 -دليلهم على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، ومؤداه : إن الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو حديثا . فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه الله فى نفسه أو قائما بنفسه أو فى غيره . فيستحيل أن يحدثه فى نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها . ويستحيل أن يحدثه فى غيره لأنه لو أحدثه فى غيره لوجب أن يشتق ذلك الجسم الذى فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام أنه كلام ، وجب أن يكون ذلك الجسم متكلما . وإن كان أخص أوصافه أنه أمر ، وجب أن يكون ذلك الجسم آمراً .

وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهى ، وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيا . فلما استحال أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره ، ويأمر بأمره غيره ، وينهى بنهيه غيره ، استحال أن يحدث كلاما فى غيره فيكون به متكلما . وإذا فسدت الوجوه التى لا يخلو الكلام منها لو كان محدثا ، صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلماً [2] .

2-ومن أدلتهم على قدم الكلام الإلهى ، دليلهم على قدم الإرادة لله تعالى ، حيث أنها لو كانت محدثة ، لكانت لا تخلو من أن يكون الله يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها فى نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا

---

[1] أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 15 .
[2] أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 22.

تقوم بنفسها .

كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما . ويستحيل أن يحدثها فى غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدا بإرادة الله تعالى . فلما استحالت هذه الوجوه التى لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة . صحّ أنها قديمة وأن الله لم يزل مريدا بها [1] .

3-والدليل على أنه تعالى متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى فهو آمرنا ، فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم ، أو بأمر محدث . فإن كان محدثا فلا يخلو إما أن يحدثه فى ذاته ، أو فى محل ، ولا فى محل ، ويستحيل أن يحدثه فى ذاته لأنه يؤدي الى أن يكون فى محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً . ويستحيل أن يحدثه لا فى محل لأن ذلك غير معقول . فتعين أنه قديم قائم به صفة له [2] .

تلك كانت بعض أدلة الأشاعرة بصدد موقفهم من قدم الكلام الإلهى ، وهى على ما نرى تمثل سنداً قوياً - بالنسبة لهم - للدفاع عن قضيتهم ضد هجوم الخصوم ، وخاصة المعتزلة الذين اعترضوا على قول وادلة الأشاعرة عنى قدم القرآن . وبالتبعية اعترض الأشاعرة على قول وادلة المعتزلة على خلق القرآن . ومن ثم أصبحت مسألة الكلام الإلهى من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية ، وبحثت فى جو من الجدل العنيف القائم على محاولة كل فريق تقديم الأدلة التى يعضد بها رأيه ، ولم يكتف بذلك ، بل ويعترض ويحاول أن يدحض رأى الفريق الآخر المخالف له ، ويرد فى نفس الوقت على اعتراضاته . وللتعرف على مدى اتساع دائرة الجدل والنقاش والحوار الذى أحدثته مسألة الكلام الإلهى بين المعتزلة والأشاعرة ، نقدم الفقرات التالية :

---

(1) الأشعري المصدر السابق ص 23 .
(2) الشهرستانى ، الملل والنحل ص 122 .

3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة "اعتراضات وردود ":

يدخل المعتزلة والأشاعرة فى نقاش طويل وجدل عنيف بصدد القرآن أو مسألة الكلام الإلهى . وهذا النقاش وذلك الجدل ما هو إلا دفاعاً عن موقف كل منهما ، فالقرآن مخلوق عند المعتزلة وقديم فى معتقد الأشاعرة .

فقالت المعتزلة هو متكلم بكلام يخلقه فى محل . ورد الأشاعرة عليهم بأن من يقول ذلك فقد خالف قضية العقل ، لأن الكلام لو قام بمحل ، لكان المحل متصفا به دون غيره من الفاعل وغيره ، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها الى الفاعل . وكذلك سائر الأعراض . وعلى ذلك فلم يبق إلا معتقد الأشاعرة - كما يقولون - من أنه متكلم بكلام قديم أزلى يختص به قياماً ووصفا [1].

ويوجه الأشاعرة الى المعتزلة تساؤلاً عريضاً مستنبطاً من اعتقاد المعتزلة فى واجب الوجود ، فيسالونهم : الستم تقولون إن واجب الوجود من حيث يعطى العقل فى المعقول عاقل ، ومن حيث يعطى البدء فى المبدأ قادر ، ومن حيث يعطى النظام على اتم وجوه الكمال مريد . فهلا قلتم إنه من حيث يعطى النطق الروحانى للمفارقات والنطق النفساني لذوات القوالب آمر متكلم . ثم هلا حملتم كلامه وامره على ما حملتم علمه وقدرته وإرادته . فكيف اشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم ؟ هنا نجد المعتزلة يتفقون مع الأشاعرة على أن البارى تعالى متكلم . ولكنهم يعودون ويختلفون معهم فى أن حقيقة المتكلم من فَعَلَ الكلام ، فهو فاعل الكلام فى محل بحيث يسمع ويعلم أن كلامه ضرورة ، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبت الأشعرية ، لوجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا ، وإن كان

---

[1] الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص 269 - 270 .

قديما ففيه إثبات القديمين . ولو كان قديما وهو ٠مر ونهى . للزم ان يكون كلامه مع نفسه من غير مامور ولا منهى . وعندئذ يكون قوله تعالى : " إنا أرسلنا نوحا الى قومه ..." [1] مثلا إخبار عمن ليس كما هو . وقوله جل وعلى لموسى : " أخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى " [2] . خطاب المعدوم ، والمعدوم لا يخاطب . وكذلك جميع ما فى القرآن من الأوامر والنواهي والأخبار . فوجب ان يحدث الكلام عند حدوث المخاطب في الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثا[3] .

ويجئ رد الأشعرية فى هذه النقطة بسؤال المعتزلة عن دليلهم إذ نازعهم الصابئة والفلاسفة فى كونه تعالى متكلماً . وأن الكلام فعله كما يعتقدون فقالت الأشعرية : بنيتم مذهبكم على قاعدتين ، أحديهما : تسليمكم كون البارى تعالى متكلما . والثانية : أن حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام . فأما الأولى فلو نازعكم الصابئى والفيلسوف فى كونه متكلما ، فما دليلكم فى ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل البارى تعالى كسائر الأفعال ، ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا انه فاعل صانع ، فما الدليل على أنه متكلم ، اي يوصف بمعنى يقول بمحل آخر . فما الفرق بين مذهبكم وبين مذهب من قال إنه يخلق فعلا ، فيفهم عند ذلك أنه تعالى يريد من العبد فعلاً أو يكرهه ، وإن أضيف إليه الكلام كان مجازاً كما قال تعالى خطاباً للسماء والأرض " ائتيا طوعاً أو كرها قالتا اتينا طائعين " [4] ، فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء وامر وإيجاب من الله تعالى ، ولا تسليم وائتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث

---

[1] سورة نوح آية 1 .
[2] سورة طه ، آية 12 .
[3] الشهرستانى ، نهاية الإقدام ص 279 - 280 .
[4] سورة فصلت ، آية 11 .

القول [1] .

ومما يتمسك به الأشاعرة فى دفع قول المعتزلة : المتكلم هو من فَعَلَ الكلام ، أن الله تعالى لو خلق فى المبرسم [2] وبعض المبرودين أن قال بلسانه قمت وقعدت ، لم يخل الحال من أحد أمرين ، إما أن يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها ، فيلزم أن يكون الباري قائلاً قمت وقعدت . وإما أن يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره . فقد بطل قولهم أن المتكلم ليس من قام به الكلام ، بل من فعل الكلام دون غيره [3] .

وهنا يعترض المعتزلة بأحوال لله تعالى - يسلم بها الأشاعرة - ويحاولون قياس فعل الكلام الإلهى عليها ، فسألوا الأشاعرة : أفليس قد يحدث الله تعالى فى غيره فعلاً وتفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً فيكون فاعلاً متفضلاً منعماً محسناً رازقاً ، فلمَ أنكرتم أن يحدث فى غيره كلاما يكون به متكلماً ؟ ورد الأشاعرة : لو لزم هذا ، للزم أن يعلم ويقدر بعلم وقدرة يحدثها فى غيره ، كما يتفضل وينعم ويحسن فيما يحدثه فى غيره ، تفضلا ونعمة وإحسانا ورزقا . فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه . وأيضا فإن الله تعالى إذا أحدث فى غيره تفضلا ونعمة وفعلا وإحسانا ورزقا ، كان ذلك الجسم موصوفا بأخص أوصاف الفعل والتفضل والرزق والنعمة والإحسان ، لأنه إن كان التفضل والنعمة والإحسان والفعل قوة ، فلابد أن يكون ذلك الجسم قويا . وكذلك إن كان علما أو حياة أو إرادة أو سمعا أو بصرا ، فيجب إذا أحدث كلاما فى غيره أن يشتق ذلك الغير من أخص أوصاف الكلام . فلما لم يجز ذلك ، بطل أن يكون الكلام مقيسا على ما

---

[1] الشهرستانى : المرجع السابق ص 280 - 281 .

[2] المبرسم : هو المصاب بمرض البِرسام ، وهو التهاب الرئة الناتج عن التعرض لبرد شديد فى غالب الأحيان .

[3] الشهرستانى ، المرجع السابق ، ص 248 .

قلتم من أن الله تعالى يحدث كلامه فى غيره كما يحدث فعله وتفضله ونعمه وإحسانه فى غيره [1] .

وفى سياق رفض الأشاعرة لرأى المعتزلة القائل بأن الله يُحدث كلامه فى غيره ، نراهم أيضاً ينكرون أن يكون معنى قوله تعالى " .. أن نقول له كُن فيكون " [2] أى نكوّنه . ودليل الأشاعرة أنه لو كان الأمر كذلك ، لجاز على الله تعالى أن لا يريد شيئا فى الحقيقة ، ويكون معنى " أردناه " فعلنا من غير أن يكون إرادة فى الحقيقة على وجه من الوجوه [3] . ومعنى ذلك انتفاء إرادة الله وذلك محال . كما أن معنى أراد الشئ أنه فَعَلَه. يستوى معه القول بإن علم الله تعالى بالشئ هو فعله . وذلك باطل .

ويعترض المعتزلة على رفض الأشاعرة أن يكون معنى آية " أن نقول له كن " هو " التكوين " سائلين إياهم : أليس قد قال الله تعالى : " جدارا يريد أن ينقض .." [4] . ولا إرادة للجدار فى الحقيقة ؟ قال الأشاعرة : بلى فقال المعتزلة : إذن فلم أنكرتم أن يكون معنى " أن نقول له كن " أى نكونه ؟ قالوا : الفرق بين ذلك أن الجماد يستحيل مع جماديته أن يكون مريداً . والبارى تعالى فى الحقيقة لا يستحيل عليه أن يريد أو يقول . فلذلك لم يكن قوله " أن نقول له كن فيكون " بمعنى نكونه . وأيضا لو كان قوله " أن نقول لله " ليس معناه إثبات قول له وإنما معناه أن يكونه ، كما أن قوله " جدارا يريد أن ينقض " معناه أن ينقض ، لجاز أن يكون معنى قوله " أردناه " فعلناه وهو فى الحقيقة لا يريد فعله . كما أن قوله جدارا يريد أن ينقض " معناه أنه ينقض وهذا أولى فى حقيقة القياس [5] .

---

[1] اللمع ، ص 22 - 23 .
[2] سورة النحل ، آية 40.
[3] اللمع ، ص 16 ، 15 .
[4] سورة الكهف آية 77 .
[5] اللمع ، ص 16 .

ولما استند المعتزلة فى إثبات كونه متكلما بالمعجزات الدالة على صدق قول الأنبياء عليهم السلام . وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى أنه قال كذا . وأمر بكذا . ونهى عن كذا . رد عليهم الأشاعرة : قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة بزعمكم أنه لو لم يبعث الله رسولا ، لكان على العاقل البالغ فى عقله وجوب معرفة الله تعالى ، وعلى البارى تعالى وجوب ثوابه . فلو لم يبعث الله رسولا فبم كنتم تثبتون كونه متكلماً ؟ ! [1] .

وفى نفس الوقت يستند الأشاعرة أيضا بالمعجزات ، والتى ورد بعضها فى القرآن فى دحض قول المعتزلة : " المتكلم هو من فَعَلَ الكلام " . فيذهب الأشاعرة الى أنه قد وقع الاتفاق على أن المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر . ثم من المعجزات ما هو نطق وقول يخلقه الله فى جماد أو حيوان مثل تكليم الشاه المسمومة " لا تأكل منى فإنى مسمومة " . ومثل تسبيح الحصى فى يد الرسول ﷺ وشهادته برسالته ، ومثل مكالمته الضب ، ومثل منطق الطير . . الى غير ذلك مما قد استفاضت الأخبار الصحيحة بها . فكل ذلك فعل الله تعالى . فالمتكلم عندهم (أى المعتزلة) من فَعَلَ الكلام ، فيجب أن يكون الباري تعالى متكلماً بها إذ كان فاعلاً لها ، وهو محال [2] .

ويتضمن مذهب الأشاعرة فى الكلام الإلهى أيضا اعتقادهم أن كلام الباري تعالى واحد . وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . وبم أن الكلام معنى قائم بذات البارى تعالى - عند الأشاعرة - وكل معنى أو صفة له فهى واحدة ، وكل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته واحدة ، فذلك يدل على أن كلامه واحد . وذلك

---

(1) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص 281 .
(2) الشهرستاني ، نفس المصدر ص 284 ، 285 .

أنه لو كان كثيرا لم يخل إما أن يكون اعداداً لا تتناهى فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه . وإن اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه له . والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة ، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها الى الكل والى كل نسبة واحدة ، فلئن تعلقت بواحدة ، تعلقت بالكل ، وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل [1] .

يتضح من هذا النص اعتقاد الأشعرية بوحدة الكلام الإلهى ، وهم يقصدون بالوحدة ، اتحاد المعنى فى ذات البارى تبارك وتعالى .

وقد توقعت الأشعرية رفض خصومهم من المعتزلة اعتقادهم بوحدة الكلام الإلهى ، وذلك لأن الأشاعرة علقوا موافقة الخصم على هذا الاعتقاد بشرط مرفوض مسبقاً عند المعتزلة ، فتقول الأشعرية : وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام فى الشاهد معنى فى النفس سوى العبارات القائمة باللسان ، وأن الكلام فى الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التى نقرؤها باللسان ونكتبها فى المصاحف ، لوافقونا على اتحاد المعنى [2] .

ومع ذلك لم يكتف المعتزلة بإشارة الأشاعرة الى رفضهم لتلك القاعدة الأشعرية ، بل نراهم يؤيدون رفضهم بدليل عقلي يذهبون فيه الى أنه لو كان كلامه واحدا ، لاستحال أن يكون مع وحدته أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً ، لأن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة . ومن المحال اشتمال شئ واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة . نعم يجوز أن يكون معنى واحد يشمل معانى مختلفة كالجنس والنوع ، فإن الحيوانية معنى واحد يشتمل معانى مختلفة ، وكذلك الإنسانية تشتمل اشخاصا مختلفة . لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي إلا فى الذهن ويستحيل أن يتحقق فى الوجود شئ واحد هو أشياء مختلفة

---

[1] الشهرستانى ، نفس المصدر ، ص 288 - 289 .
[2] الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289 .

وحقيقة واحدة هي بعينها حقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة علماً وقدرة وإرادة وسواداً وحركة ، فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدي الى السفسطة . فنسبه الأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقائق مختلفة الى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد والحركة وهي حقائق مختلفة الى شئ واحد وذلك محال [1] .

---

[1] الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289 - 290 .

الفصل السادس

رؤية الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة

مثلت مسألة رؤية الله يوم القيامة أيضا أحد نقاط الخلاف الرئيسة بين المعتزلة والأشاعرة . ويصرح القاضي عبد الجبار بذلك حيث يقول : " فالخلاف فى هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية "[1] . وكان لهذا الخلاف دوى كبير فى جميع أدوار علم الكلام الإسلامي . فالمعتزلة نفت رؤية الله فى الآخرة بأى وجه من الوجود . بل وزعمت أنها مستحيلة . وقال الأشاعرة بجواز رؤيته تعالى .

نحن إذا أمام قضية خلافية بين المعتزلة والأشاعرة . ومما لا شك فيه أن لكل منهما كجماعة كلامية أدلتها وحججها التى تحاول أن تدلل بها على صدق دعواها . كما كان لكل جماعة اعتراضات على أدلة الجماعة الأخرى ، ولابد أن يتبع الاعتراضات ردود خاصة إذا كان صاحب القضية مؤمن بها ويحاول أن يقنع بها الآخرين .

ونعرض فيما يلي لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة فى مسألة " الرؤية " مقترناً بأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى ، لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما ، وأثره فى الفكر الكلامي الإسلامي بصفة عامة .

---

[1] القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : تعليق الامام احمد بن الحسين بن أبى هاشم . تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى القاهرة 1965 . ص 232 .

1 - المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة .

اجمعت جماهير المعتزلة على انتفاء رؤية الله مطلقا[1] . فالله سبحانه لا يرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . وقال أكثرهم أنه تعالى يرى بقلوبنا بمعنى انا نعلمه بها[2] .

ويمكن الاستدلال على نفى رؤية الله فى نظر المعتزلة بالسمع والعقل جميعا . فمن ناحية الأدلة السمعية نراهم يبدأون بالأستدلال بقوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير "[3] . ووجه الدلالة فى الآية . هو ما قد ثبت من أن الأدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدارك البصر ، ونجد فى ذلك تمدحا راجعا الى ذاته ، وما كان من نفيه تمدحا راجعا الى ذاته ، كان إثباته نقصا ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال من الأحوال[4] . ومعنى هذا أن رؤية الله مستحيلة عند المعتزلة .

والقول برؤيته تعالى عند المعتزلة هدم للتنزيه ، وتشويه لفكرة الله . وتشبيه ، والمشبه كافر بالله . ويخالف المعتزلة فى ذلك أهل السنة والجماعة ، فلقد اقر السلف بأن القديم سبحانه يرى ، وتجوز رؤيته بالأبصار ، إذ أن ما صح وجوده ، جازت رؤيته كسائر الموجودات . ومن آياته قوله تعالى : " تحيتهم يوم يلقونه سلام "[5] ، واللقاء يقع لغة على الرؤية ، وبخاصة حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينهما . وقوله

---

[1] الأمدى . غاية المرام فى علم الكلام . ص 159 .
[2] انكر بعض المعتزلة الرؤية القلبية أيضا مثل : هشام الفوطى وعباد السلمى (أنظر الأشعرى . مقالات الإسلاميين 238/1 - 239) .
[3] سورة الأنعام آية 103 .
[4] القاضى عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ، ص 333 .
[5] سورة الأحزاب . آية 44 .

تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة "[1] . ولا زيادة على نعيم الجنة غير رؤية الله عز شأنه ، وهذا ما فسر به رسول الله ﷺ . وقال أيضا : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون[2] فى رؤيته "[3] . ولو كانت الرؤية منتفية أو غير جائزة كما زعم المعتزلة ، لما تمناها وطلبها نبى الله موسى عليه السلام حين قال : " رب أرنى انظر إليك قال لن ترانى "[4] ، ولم يقل سبحانه وتعالى لا يجوز أن ترانى . وعلق رؤيته جل شأنه باستقرار الجبل " أنظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً "[5] . فلم يتحمل موسى منظر الجبل ، فكيف به يتحمل تجلى الله له !

ويقدم المعتزلة تفسيرا خاصا لحديث الرؤية السالف يحاولون به أن ينسجم مع مذهبهم فى نفى الرؤية . فقوله ﷺ " إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته " ليس المقصود به رؤية الله عند المعتزلة ، بل رؤية العقل الأول الذى هو أول مُبدَع ، وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات وإياه . عن النبى ﷺ : أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له : اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتى وجلالي ما خلقت خلقاً احسن منك بك اعز وبك اذل وبك اعطى وبك امنع . فهو الذى يظهر يوم القيامة ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى

[1] سورة القيامة آية 22 .
[2] أي لا تختلفون .
[3] الشهرستانى ، الملل والنحل ، 80/1 .
[4] سورة الأعراف آية 143 .
[5] سورة الأعراف آية 143 .

البتة ولا يشبه إلا مبدع بمبدع [1] .

وفضلا عن الأدلة السمعية التي استند إليها المعتزلة والتي فسروها تبعاً لمذهبهم . فإنهم قد قدموا مجموعة من الأدلة العقلية على نفي رؤية الله ـ منها ما يلي :

1 - الذى يدل على أنا غير رائين له الآن أنا لو رأيناه لوجب أن نعلمه ، لأن من حق ما نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هو به ، ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر . وكذلك سائر المدركات . فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة . فإذا بطل ذلك لما نجده من أنفسنا من فقد العلم الضرورى به ، بطلت رؤيته وذلك حتى لا تعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة ، أو نعتقد فيه أن يحل فى الأجسام . ولما كان ذلك محال ، وجب أن الكلام فى الرؤية من حمه أن يتأخر عنه [2] .

2- إن المرئي أخص من المعلوم والرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود . كذلك نقول أن الرؤية تتعلق بالوجود على صفة الحدوث [3] ، والله قديم فلا تجوز رؤيته .

3- إنا لا نرى الله جل وعز بالأبصار لأنه فى ذاته لا يُرى ، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد ، لا لمانع لكن ، لأنه فى ذاته لا يرى . وإذا صح بهذه الدلالة أنه يستحيل أن يرى فى ذاته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار ، ولا يدرك بها ، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى فى نفسه . كما لا يصح أن نعلم

---

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل 80/1 .

(2) القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق : محمد مصطفى حلمي وآخرون ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الجزء الرابع ص 99 .

(3) الشهرستاني ، نهاية الأقدام في علم الكلام ، ص 360 .

بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوما فى نفسه [1] .

4- قد تحقق أن الرؤية من جملة الحواس الخمس . وهى إما أن تكون عامة أو خاصة . فإذا كانت عامة . تعلقت بالوجود كله . وهذا يلزم كونه تعالى مسموعا مشموما ملموسا وذلك شرك عظيم . وإن كانت خاصة ، تعلقت بكل موجود محسوس ، وذلك يقتضى كونه تعالى حيزا ومكاناً وجهة ومقابلة . وهو محال [2] .

5- ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالابصار ، أن البصر لا يصح أن يُرى به إلا ما كان مقابلا له ، أو فى حكم المقابل له . فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر . وما خرج عنه لا يصح أن يرى به . فنحن نجد الجسم واللون الحال فيه إذا كان مقابلا لنا يصح أن نراه ، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه .. ولا لنا حال سوى ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو العلة التى لها صح أن نراه عند رؤيتنا لها ، وبفقدها لم يصح أن نراه [3] .

تلك بعض أدلة المعتزلة السمعية والعقلية الكلامية على نفى رؤية الله بالأبصار . ونلاحظ أن أدلتهم العقلية قد كثرت ، وذلك ليس بمستغرب على " أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام " . ولكن هل استطاع المعتزلة أن يصمدوا أمام هجمات الأشاعرة هؤلاء الذين لعبوا دورا هاما فى الاعتراض على المعتزلة ، ليس فقط بعدم قبول أدلتهم ، بل ومحاولة تفنيدها ، وذلك انطلاقا من إيمانهم بجواز رؤيته تعالى يوم القيامة ؟ هذا ما تحاول الفقرات القادمة الإجابة عليه .

---

(1) القاضى عبد الجبار . المغنى .. 4 /401 .
(2) الشهرستانى . نهاية الاقدام فى علم الكلام . ص 361 .
(3) القاضى عبد الجبار . المغنى ... 141/4

2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة :

سأل الأشاعرة المعتزلة عن الدليل على قولهم : إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية ؟ أجاب المعتزلة : لأن الإدراك إذا أطلق يحمل معانى كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلوغ ، حيث يقول : أدرك الغلام ، أي بلغ الحلم . وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع ، حيث يقال : أدرك الثمر إذا أينع . فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية . ودليل ذلك أنه لا فرق بين قولهم : أدركت ببصرى هذا الشخص ، وبين قولهم : رأيت ببصرى هذا الشخص ، ورأيت ببصرى هذا الشخص أو أبصرت ببصرى هذا الشخص . ولو قال أدركت ببصرى وما رأيت ، أو رأيت وما أدركت ، لعُد مناقضا . ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معا . ولو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام [1] .

ويرد القاضى عبد الجبار على اعتراض الإمام الأشعرى حينما قال : أليس أنهم يقولون: أدركت ببصرى حرارة الميل ، فكيف يصح قولكم : إن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل الرؤية ؟ قائلا : ليس هذا من اللغة فى شئ وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى ليصحّح مذهبه به . ويبين ما ذكرناه ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامي أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برجلى وكتبت بقلمي . والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك ، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله فى مسألتنا . ونحن لم نقل : عن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية ، حتى يكون هذا نقضا لكلامنا ، وإنما قلنا : إنه إذا اقترن بالبصر (

---

[1] القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 234 .

فقط) لا يحتمل إلا الرؤية . فلا يتوجه هذا على ما قلناه [1] .

واعتقد المعتزلة أن آية " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " وردت مورد التمدح ، أي أن الله تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه ، ولما سألهم خصومهم عن علة ذلك ، قالوا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ، وكذلك ما قبلها وما بعدها ، فجميعه فى مدائح الله تعالى ، وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح ألبتة . ويبين ذلك . أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصحابة والولد . بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويرى . كما أن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك ، وإنما الكلام فى جهة التمدح . وهنا نرى المعتزلة يوردون آراء غيرهم فى التمدح الذى يعنى عدم الرؤية . وهم يجدون فى تلك الآراء ما يؤيد موقفهم ، فمنهم من قال : إن التمدح هو بأن القديم عز وجل لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة على ما نقوله (أى المعتزلة) ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى فى دار الدنيا ، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه ، ولا تمدح إلا من الجهة التى نقولها [2] .

ولكن التمدح لا يقع لكونه لا يرى وإنما لانضمام شئ آخر هو البينونة بينه وبين غيره ، فأى مدح فى أن القديم تعالى لا يرى وقد شاركه فيه المعدومات وكثيراً من الموجودات ؟ وهذا اعتراض آخر صادر من الأشاعرة ضد المعتزلة الذين ردوا بأن المدح لم يقع بمجرد أن لا يُرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يُرى ، ولا يمتنع فى الشئ أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شئ آخر إليه يصير مدحا ، وهكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة والولد مجردا ، ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة له صار مدحا .

---

[1] القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 235 .
[2] القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 35 - 36 .

وهكذا فلا مدح فى أنه لا اول له ، فإن المعدودات تشاركه فى ذلك ، ثم يصير مدحا بانضمام شئ آخر إليه وهو كونه قادرا عالما سميعا بصيرا موجودا ، كذلك فى مسألتنا ، اى تمدح الله بنفى رؤيته عن نفسه وحاصل هذه أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات ، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الذوات على أقسام ، منها ما يرى ويرى كالواحد منا ، ومنها لا يرى ولا يُرى كالمعدومات ، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ، ومنها لا يُرى ويَرى كالقديم سبحانه وتعالى . وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله : وهو يطعم ولا يُطعم [1] .

وقد طال النقاش والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة التمدح ، وكيف أنه تعالى تمدح بنفى رؤيته عن نفسه وهو الأمر الذى أنكره الأشاعرة ، وآمن به المعتزلة ، وظلوا يردون على اعتراضاتهم حتى وصفوهم بتجاهل مسائل إلهية لا يصح أن تنكر . فلما توجه الأشاعرة الى المعتزلة بسؤال مؤداه : أن ما ليس بمدح إذا أنضم الى ما هو مدح ، كيف يصير مدحا ؟ أجاب المعتزلة : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل " لا تأخذه سنة ولا نوم " [2] بمجرده ليس بمدح ، ثم صار مدحا لانضمامه الى قوله : الله لا إله إلا هو الحى القيوم " . وكذلك فقولنا فى الله تعالى إنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضممنا إليه القول بانه لا ابتداء له ، صار مدحا . ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر ، والمنكر لها متجاهل [3] .

وينتقل الأشاعرة الى الاعتراض بمعنى آخر لقوله تعالى " لا تدركه الأبصار " ، فسألوا المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون المراد من الآية أن " لا تحيط به الإبصار " ؟ فرد المعتزلة بان " الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها ، ألا ترى أنهم يقولون : السور أحاط

(1) شرح الاصول الخمسة ، ص 236 - 237 .
(2) البقرة اية 255 .
(3) القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، ص 237 .

بالمدينة . ولا يقولون : أدركها أو أدرك بها . وكذلك يقولون : عين الميت احاطت بالكافور ولا يقولون : أدركته وعلى هذا يكون تاويل " الإدراك " بمعنى " الإحاطة " على خلاف تأويل المفسرين ، فلا يُقبل . على أنه كما لا تحيط به الإبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن المانع عن ذلك فى الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه [1] .

ولم يكتف المعتزلة بالدفاع عن قضيتهم عن طريق الرد على اعتراضات الأشاعرة ، بل اتخذوا أيضا موقف المهاجم للأشاعرة فيما اعتقدوه بصدد نفس القضية . فبعد أن يرفضوا أن يكون النظر بمعنى الرؤية فى الآية " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " كما قال الأشاعرة . نراهم يهجمون على الأشاعرة سائلين إياهم : ما وجه الاستدلال فى الآية ؟ ويجيب الأشاعرة : إنه تعالى بيّن أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه والنظر هو بمعنى الرؤية . فقال المعتزلة : لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ ويستطرد المعتزلة معترضين : كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، والمعلوم أنهم يقولون : نظرت الى الهلال فلم أره ، فلو كان أحدهم هو الآخر لتناقض الكلام ونزل منزلة قول القائل : رايت الهلال وما رايت ، وهذا مناقض فاسد . ويجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون : نظرت حتى رايت ، فلو كان احدهما هو الآخر ، لكان احدهما بمنزلة أن يجعل الشئ غاية لنفسه وذلك لا يجوز . ولذلك لا يصح أن يقال : رايت حتى رأيت . ويعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت . فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان فى ذلك تعقيب الشئ بنفسه وينزل منزلة قولك رايت فرايت ، وهذا لا يستقيم . وينوعون النظر فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شزر (سرور) ويقولون

---

[1] نفس المصدر ، ص 239 - 240 .

أيضا فى تفسير الأقبل ، وهو الأحول الذى إذا نظر إليك كأنه ينظر الى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره : هو الذى إذا رآك كأنه يرى غيرك . وهذا لا يستقيم . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى " .. وتراهم ينظرون وهم يبصرون " [1] أثبت النظر ونفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام وينزل منزلة قول القائل : يرونك ولا يرونك وهذا خلف من الكلام . ولما اعترض الأشاعرة بأن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام ، رد المعتزلة بأنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه [2] .

ولما احتج الأشاعرة بأن النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكر المعتزلة ، إما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر . رد المعتزلة بمسلمة عامة بالنسبة لهم وهى تأويل معنى النظر فى الآية ، فقالوا إن المقصود به هو " الانتظار " فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة . والنظر بمعنى الانتظار قد ورد فى قوله تعالى :

" فنظرة الى ميسرة " [3] أي فانتظار . وقال جل فى علاه فيما حكى عن بلقيس : فناظرة بم يرجع المرسلون " [4] أيى منتظرة . وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى   فإن غدا لناظره قريب

وقال حسان بن ثابت :

وجـوه يوم بدر نـاظرات   الى الرحمن ياتى بالخلاص [5] .

وهنا يرفض الأشاعرة تأويل المعتزلة للآية ، وحجتهم فى ذلك أن

---

(1) الأعراف ، الآية 198 .

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 242 - 244 .

(3) البقرة آية 280 .

(4) النحل آية 35 .

(5) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 245 .

هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة ، فكيف يجوز أن يكون النظر بمعنى " الانتظار " الذى يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي الى التنغيص والتكدير ، حتى يقال فى المثل : الانتظار يورث الأصفرار والموت . وتلك الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

وجاء جواب المعتزلة على ذلك الإعتراض الأشعرى ليبين أن الأنتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه ، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون فى غم وحسرة ، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون فى غم وحسرة ، خاصة إذا كان فى حال انتظاره فى أرغد عيش وأهناه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل ويتلذذ بها ، وينتظر لونا آخر ، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير ، بل يكون فى سرور متضاعف ، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم الى ما ينتظرون على كل حال [1] .

وكما لم يسلم المعتزلة من اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية على نفى الرؤية ، فكذلك الحال بالنسبة للأدلة العقلية . ومن أمثلة ذلك : اعتراض الأشاعرة على دليل المعتزلة العقلي الخامس قائلين [2] : ألستم ترون وجوهكم فى المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر ، وترون نفس البصر فى المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلا لنفسه ، وذلك يبطل ما اعتمدتموه .

وكما لم يسكت المعتزلة على اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية ، فقد ردوا أيضا على ما اعترض عليه من أدلتهم العقلية . فقالوا مثلا ردا على الاعتراض على دليلهم السالف : إن الرائي منا وجهه وبصره فى المرآة إنما رآهما لأنهما فى حكم المقابلين له ، لأن المرآة تصير له ، فهى كأنها

---

[1] القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244- 248 .
[2] القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244 - 248 .

عينة فيما يرى بها . فما قابلها إذن فى هذا الحكم كأنه مقابل لعينه فلذلك يصح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة [1].

يتضح مما سبق مدى تمسك المعتزلة برأيهم فى مسألة الرؤية . فرؤية الله مستحيلة بأى وجه من الوجوه طبقا لاعتقاد المعتزلة . ويتضح أيضا مدى رفض الأشاعرة لهذا الرأي المعتزلى . وقد رأينا كيف هاجموا المعتزلة وحاولوا تفنيد زعمهم . وينبغى أن نلاحظ أن هجوم الأشاعرة على المعتزلة لم يأت من فراغ ، بل انطلاقا من إيمانهم بجواز رؤية الله فى الآخرة ، وهو الموقف المعاكس تماما لموقف المعتزلة .

وللأشاعرة أيضا أدلتهم السمعية والعقلية التى يؤيدون بها موقفهم من الرؤية . لكن هل اكتفى المعتزلة بالرد على اعتراضات الأشاعرة ، أم اعترضوا على أدلتهم كما فعل الأشاعرة معهم ؟ وواقع الأمر أن المعتزلة قد تعاملوا مع أدلة الأشاعرة ، مثلما تعامل الأشاعرة مع أدلتهم ، أي تعرضوا لها بالهجوم والاعتراض . ويمكن تتبع ذلك فى الصفحات القادمة .

---

[1] القاضى عبد الجبار ، المغنى ... 4 / 144.

3- أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة :

يذكر الشهرستاني أن من مذهب الأشاعرة أن كل موجود يصح أن يُرى . فالمصحح للرؤية إنما هو الوجود . والباري تعالى موجود ، فيصح أن يُرى . ولكن لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع فإن ذلك مستحيل [1] . وقد ورد في السمع أن المؤمنين يرونه في الآخرة ، قال تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " [2] ، فيأخذ الأشاعرة بهاتين الآيتين كمعوّل أساسي لجواز رؤية الله يوم القيامة . ويذهب أبو الحسن الأشعري الى أن معنى " ناظرة " في الآية هو نظر الرؤية وفي سبيل تأكيد ذلك نراه يميز بين معان مختلفة " للنظر " فهو لا يخلو من وجوه أربعة ، أولها : بمعنى : الاعتبار " كما في قولهِ تعالى " افلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت " [3] ، والاعتبار يكون في الدنيا حيث إن الآخرة ليست بدار اعتبار . ولا يجوز النظر ثانياً أن يكون بمعنى " التعطف والرحمة " كما قال جل وعلى " ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة " [4] أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم ، لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه خلقه إذا كان معنى " ناظرة " في الآية " راحمة " فذلك محال . ولا يجوز النظر ثالثا أن يكون بمعنى " الانتظار " كما في قوله تعالى : " وما ينظرون الا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون " [5] . لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار ، كما إذا قُرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين . لأن القائل إذا قال " أنظر بقلبك في هذا الأمر "

---

(1) الملل والنحل ص 131 .
(2) سورة القيامة آيات 22 ، 23 .
(3) سورة الغاشية ، آية 17 .
(4) سورة آل عمران ، آية 77 .
(5) سورة يس ، آية 49 .

كان معناه نظر القلب . وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه ، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه . فصح أن معنى قوله تعالى " الى ربها ناظرة " رائية ، إذ لم يجز أن يعنى شيئا من وجوه النظر . وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربعة وفسد منها ثلاثة اوجه ، صح الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التى فى الوجه [1] .

ويسوق الأشعرى فى " اللمع " مجموعة من الردود التى رد بها على اعتراضات الخصوم وحججهم وخاصة المعتزلة فى مسألة الرؤية بالعين ، ومنها ما يلي :

1- إن قال معترض : اليس قد قال الله تعالى " وجوه يومئذ باسرة تظن أن يُفعل بها فاقرة " [2] ، والظن لا يكون بالوجه . وكذلك قوله : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " أراد نظر القلب . رد الأشعرى : لا ، لأن الظن لا يكون بالوجه ولا يكون إلا بالقلب ، فلما قرن الظن بذكر الوجه ، كان معناه ظن القلب إذ لم يكن الظن إلا به ، فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب ، لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به الى القلب . فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره ، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه . كما أنه إذا قرنه بذكر القلب ، وجب أن يريد به نظر القلب [3] .

2- مما يبطل قول المعتزلة ان الله عز وجل أراد بقوله : " الى ربها ناظرة " : نظر الانتظار ، أنه قال : " الى ربها ناظرة " ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله " الى " لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا فى نظر

---

(1) ابو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 34 .
(2) سورة القيامة ، آيات 24 ، 25.
(3) الأشعرى ، اللمع ص 34 - 35 .

الانتظار : " الى " ألا ترى الله عز وجل لما قال : " ما ينظرون إلا صيحة واحدة " لم يقل : " إلى " إذا كان معناه الانتظار ، وقال عن بلقيس : " فناظرة بم يرجع المرسلون "[1] . فلما أرادت الانتظار لم تقل : " الى " . فلما قال عز وجل : " إلى ربها ناظرة " علمنا أنه لم يرد الأنتظار ، وإنما أراد الرؤية . ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين فى الوجه[2] .

3- سئل المعتزلة الأشعرية عن قوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار "[3] فردت الثانية على الأولى بأن " لا تدركه الأبصار ... " فى الدنيا دون الآخرة ، وذلك لأن القرآن لا يتناقض . فلما قال فى آية أخرى إنه تنظر إليه الأبصار ، علمنا أن الوقت الذى قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذى أخبرنا أنها تنظر إليه فيه . فسأل المعتزلة : فإذا كان قوله " لا تدركه الأبصار .." فى وقت دون وقت . فلم أنكرتم أن يكون قوله تعالى " لا تأخذه سنة ولا نوم ..."[4] فى وقت دون وقت ؟ أجابت الأشعرية بأن الفرق بينهما أنه قال لنا فى آية إنه لا تدركه الأبصار ، وقال فى آية أخرى إن الوجوه تنظر إليه . فاستعملنا الآيتين وقلنا أن المعنى فى ذلك أنها تنظر إليه فى وقت . ولا تدركه فى وقت . ولم يقل فى آية إن السنة والنوم يأخذانه . وفى آية أخرى لا يأخذانه ، يستعمل فى وقتين . وأيضا فإن آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفة تحل فى المرئي فيجب منعها بمثل ما به وجب منع النوم[5] .

---

(1) سورة النمل . آية 35 .
(2) د . عبد الرحمن بدوى ، مذهب الإسلاميين 552/1 - 553 .
(3) الأنعام . آية 103 .
(4) البقرة آية 255 .
(5) الأشعرى . اللمع . ص 35 - 36 .

4- اعترض المعتزلة على الأشاعرة لإنكارهم أن يكون قوله تعالى : " الى ربها ناظرة " اي الى ثواب ربها ناظرة . فرد الأشاعرة بأن ثواب الله غيره ، ولا يجوز أن يُعْدَل بالكلام عن الحقيقة الى المجاز بغير حجة ولا دلالة . الا ترى ان الله تعالى لما قال فيما معناه : " صلوا الى واعبدونى " لم يجز أن يقول قائل : عنى غيره ، ولو جاز لزاعم أن يزعم أن قوله " لا تدركه " اراد به أنها لا تدرك غيره الأبصار ، لجاز الزاعم أن يزعم أن قوله : صلوا الى واعبدونى ، اراد به غيره . فإذا فسد هذا ، فسد ما قاله المعترضون [1] .

يمثل ما سبق أدلة الأشاعرة السمعية على جواز رؤية الله يوم القيامة ، وردودهم على اعتراضات المعتزلة على تلك الأدلة . وكما قدم المعتزلة أدلة عقلية على نفى الرؤية ، نرى الأشاعرة يسلكون نفس النهج ، فيقدمون أدلة عقلية على جواز الرؤية ، ولكن أدلة الأشاعرة قد اتخذت طبيعة مغايرة عن طبيعة أدلة المعتزلة ، ففى الوقت الذى نجد فيه المعتزلة يستدلون بحجج عقلية إيجابية ، نجد الأشاعرة يستدلون بحجج سلبية . ويمكن الوقوف على طبيعة أدلة الأشاعرة وحججهم فى الفقرات القادمة :

---

[1] اللمع ، ص 35 .

4- أدلة الأشاعرة العقلية "محاولة ضحد اعتراضات المعتزلة

يبتدأ الأشعرى أدلة الأشاعرة العقلية الكلامية على جواز الرؤية بإيراد اعتراض معتزلى مفاداه سؤال الأشاعرة عن علة قولهم : إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس . ثم يردف ذلك بجواب الأشاعرة ممثلاً فى قوله : " قلنا ذلك لأن من لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى ويستحيل عليه فإنما لا يجوز لأن فى تجويزه إثبات حدثه ، أو إثبات حدث معنى فيه ، أو تشبيهه ، أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويره أو تظليمه . أو تكذيبه "[1] . وبعد ذلك يقدم الأشعرى أدلة سلبية يحاول أن ينفى بها صفات لا تستلزم عن جواز رؤيته تعالى . ويمكن إيجاز هذه البراهين فيما يلي[2] :

(أ) ليس فى جواز الرؤية إثبات حدثه كما زعم المعتزلة ، لأن المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث . ولو كان مرئيا لذلك ، للزم أن يرى كل محدث ، وذلك باطل عندهم ، أي المعتزلة .

(ب) ليس فى الرؤية إثبات حدوث معنى فى المرئى ، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها . ولو كان المرئي مرئياً لحدوث معنى فيه . لكان ذلك هو الرؤية . وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت فى عينيه رؤية فكانت الرؤية مجامعة للعمى . فلما لم يجز ذلك ، بطل ما قالود . وهم المعتزلة أيضا .

(ج) ليس فى إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه للبارى تعالى ، ولا تجنيسه ولا قبله عن حقيقته لأنا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا

---

(1) اللمع ، ص 32 .
(2) نفس المصدر ، ص 32 - 33 .

يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما فلا ينقلب السواد عن حقيقته الى البياض بوقوع الرؤية عليه ، ولا البياض الى السواد .

(د) ليس فى الرؤية تجويره تعالى ولا تظليمه ولا تكذيبه ، لأننا نرى الجائر والظالم والكاذب ، ونرى من ليس بجائز ولا ظالم ولا كاذب . فلما لم يكن فى إثبات الرؤية شئ مما لا يجوز على البارى ، لم تكن الرؤية مستحيلة وإذا لم تكن مستحيلة ، كانت جائزة على الله .

(هـ) اعترض المعارضون بأن جواز الرؤية بناء على ما سبق يصح القول معه بجواز لمسه تعالى وتذوقه وشمه ، لأنه ليس فى اللمس والذوق والشم إثبات للحدث ، ولا حدوث معنى فيه تعالى .

وعلى هذا فقد أجاز الأشاعرة ليس فقط رؤية الله ، بل أيضا لمسه وذوقه وشمه ، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم ورود ذلك صراحة فى القرآن ، وليس ثمة دليل عقلي بنفيه [1] .

---

[1] راجع د . عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين 551/1 ، د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام (2) ، الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992 ، ص 68 .

الفصل السابع

أفعال الإنسان : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة

مدخل :

هل الإنسان حر فى اختيار أفعاله ، وبذلك يبرر التكليف الشرعى والثواب " كل نفس بما كسبت رهينة " [1] . أم أنه مجبر ومسير من الله تعالى ، فلا قدرة له ولا اختيار فى افعاله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله " [2] .

مشكلة خطيرة لعبت دورا أخطر وأكبر من مجرد تساؤل الإنسان عما إذا كان مخيراً أم مسيراً ، إذ اختلفت طوائف الأمة بصددها . فقالت الجبرية إن الإنسان مجبور فى أفعاله ، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء يتحرك إذا تحرك الهواء ، ويسكن إذا سكن . وقالت القدرية والمعتزلة إن الإنسان مختار فى أفعاله ، حر فى إرادته . وآمن أهل السنة والجماعة بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومُسير فيما لا يعلم . واعتقد الأشاعرة أن الفعل الإنساني يتم بالمشاركة بين الله وعباده . فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد .

واستكمالاً للحدث فى هذا الفصل نعرض هنا لهذه المسألة الخلافية . وبالتحديد بين المعتزلة والأشاعرة فى ضوء اعتقاد وأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى . لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما وأثره فى الفكر الإسلامي بصفة عامة .

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

المسألة بين المعتزلة والأشاعرة أدلة - اعتراضات - ردود :

أجمعت المعتزلة على أن افعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها [1] . وأن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله . فالاستطاعة قبل الفعل . وهى قدرة عليه وعلى ضده . موجبة للفعل . وأنها باقية فيهم ما أبقاها الله تعالى [2] . وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . والله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره . وأنه تعالى خلق الكافر لا كافراً ، ثم إنه كفر ، وكذلك المؤمن [3] . ودليل ذلك أن المكلف إنما يصير مستحقاً للثواب بالإقدام على الفعل أو اجتنابه . وذلك متى أكمل عقله وعرف الفرق بين الحسن والقبيح [4]

ومجمل موقف المعتزلة أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة . والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً [5] .

وفى مقابل هذا الموقف المعتزلى نجد أن مسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية فى مذهب الأشاعرة وهم يقررون أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها . أى أن الفاعل الحقيقي هو الله . وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذى أحدثه الله على يدى هذا الإنسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة [6] .

---

[1] القاضى عبد الجبار . شرح الاصول الخمسة . ص . 323 .

[2] الخياط المعتزلى . كتاب الانتصار . والرد على ابن الراوندى الملحد . تحقيق د . نيبرج . طبعة دار الكتب المصرية 1925 . ص 79 .

[3] الأشعرى . مقالات الإسلاميين 1 / 298 . 300 .

[4] القاضى عبد الجبر . المغنى 11/174 . 176

[5] الشهرستانى . الملل والنحل 1/55- 56

[6] د . بدوى . مذهب الاسلاميين 1/555

وسمى هذا الفعل " كسباً " فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته [1] .

وبذلك رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد . وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى . ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق الى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات . والحق فى نظر الأشاعرة أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقيل أي من الطرفين بها وحده . ولما كان الله لا يحتاج الى معين فى أفعاله الخاصة ، فيبقى أن العبد هو المحتاج الى عون الله فى أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب الى فاعلين هما : الله والعبد . فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل ، كما يريد فيوجهه إما الى فعل الخير أو الى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثوابا وإما عقابا . وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله [2] فـ " كل امرئ بما كسب رهين " [3] .

هكذا ذهب الأشاعرة وإن كانوا لم يستدلوا بهذه الآية . وسوف نبين سبب ذلك فى موضع لاحق .

تلك كانت وجهة نظر كل من المعتزلة والأشاعرة بصدد مشكلة الفعل الإنسان . وقد اتخذت هذه المشكلة طابعاً خاصاً عند كلتا الفرقتين من بين الفرق الإسلامية جميعاً ، إذ أن رأى كل فرقة منها إنما يمثل ركناً شاماً من أركان مذهبهما . واتخذت المسألة خصوصية خاصة عندهما أيضا من أن كل فرقة حاولت أن تدافع عن أدلتها بمحاولة تفنيد وضحد أدلة الفرق الأخرى . ويمكن أن نتعرف على بنية الحوار التاريخى الذى دار بين المعتزلة والأشاعرة إزاء مشكلة الفعل الإنسانى فى

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل 125/1 .
(2) د . أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص 318 .
(3) الطور آية 21 .

المفارقة الثانية .

من ادلة المعتزلة على معتقدهم ، أننا نفصل بين المحسن والمسيئ ، وبين حسن الوجه وقبيحة . فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيئ على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه ، ولا فى طول القامة وقصرها ، حيث لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ، ولا للقصير لما قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا ان احدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب ، وقد عُرف فساده . ولما اعترض الأشاعرة بأن الفصل بين الإحسان والإساءة ، وبين حسن الوجه وقبيحه راجع الى أن احدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر ، لا الى ما قلتموه . رد المعتزلة بأن مذهب الأشاعرة فى الكسب لا يعقل ، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف الينا ، فكيف يصح ما ذكرتموه [1] .

يجيب الأشاعرة مبتدأين بالأستدلال على رأيهم بالآية : " جزاء بما كانوا يعملون " [2] ، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم ، كان الله هو الخالق لأعمالهم [3] . وقوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون " [4] دليل على خلق الله لأفعال الإنسان . ويعترض المعتزلة .. افليس الله تعالى قال : " أتعبدون ما تنحتون " [5] وعنى الأصنام التى نحتوها ، فلم أنكرتم ان يكون قوله " خلقكم وما تعملون " أراد الأصنام التى عملوها ؟ يرد الأشاعرة زاعمين أن ذلك خطأ لأن الأصنام منحوتة لهم فى الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله " اتعبدون ما تنحتون " اليها وليست الخشب معمولة

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص 332 - 333 .

(2) الاحقاف 14 .

(3) الاشعرى ، اللمع ص 37 .

(4) الصافات اية 96

(5) الصافات اية 95

لهم فى الحقيقة . فيرجع بقوله " خلقكم وما تعملون " اليها .

واضح أن رد الأشاعرة ضعيف حيث لا ينهض دليلاً على إقناع الخصم بأن معنى الآية يدل على خلق الله لأفعال الإنسان . فالواقع فعلاً - كما ظن المعتزلة وجمهور المفسرين - أن الآية تشير الى الأصنام التى عملها أو نحتها الكافرون ، إذ أن الآية فى القرآن إنما تفسر بناء على ما قبلها وما بعدها من الآيات . والآية التى قبلها هى : " أتعبدون ما تنحتون " ، وتليها مباشرة الآية : " والله خلقكم وما تعملون " فيكون المقصود من الآيتين أن الله خلقكم أنتم وما تعملونه أو تنحتونه من الحجارة . وذلك واضح من ظاهر الآيات . وبذلك يظهر خطأ الأشاعرة فى تأويلهم للآية التى اتخذوها سنداً أساسياً لإسنادهم خلق أفعال الإنسان الى الله .

وإذا عدنا مرة أخرى الى أدلة المعتزلة العقلية ، لوجدنا لديهم دليلاً آخر على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، ومؤداه : هو ما ثبت من أن العاقل لا يشود نفسه . كأن يعلق العظام فى رقبته ، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق وهو إنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناءه عنه . وإذا وجب ذلك فى الواحد منا ، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى مذهب الأشاعرة أنه تعالى شوه الثناء عليه . وأراد منهم كل ذلك . ولم يرض الأشاعرة بهذه التهمة المعتزلية ، وقالوا إن هذه الاشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه كالحال فى الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ، ويحسن من البعض كالصلاة ، فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر . كذلك فى مسألتنا . ورد المعتزلة : إنما وجب ذلك فى الشرعيات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد . والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات وليس كذلك فى العقليات . لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجوه تختصها . فمتى وجد ذلك الوجه

وجب قبحه أو حسنه ، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا [1] .

وفى مقابل اعتراض الأشاعرة على هذا الدليل المعتزلة . نرى المعتزلة يستمرون فى تقديم أدلتهم على صدق دعواهم ، ولكنهم يتعاملون مع الأشاعرة نفس المعاملة ، أى يتعرضون لأدلتهم بالنقض على ما سنرى .

لكن إذا كان معتقد الأشاعرة فى إسناد خلق الأفعال الى الله إنما يمثل أحد شطري نظريتهم فى " الكسب " وقد أخطأوا - كما سبق - فى الاستدلال عليه من القرآن ، فماذا عن استدلالهم على الشطر الثانى من النظرية ، وهو الخاص " بكسب " الإنسان للفعل بعد أن يخلقه الله ؟ من الغريب حقاً أن الأشاعرة لم يستدلوا ولو بآية واحدة تحمل لفظ " الكسب " . مع أن هذا اللفظ قد ورد فى آيات كثيرة منها : " بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " [2] . " أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب " [3] . " إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون " [4] . " ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب " [5] . " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير " [6] . " ... كل امرئ بما كسب رهين " [7] ... الى غير ذلك من الآيات التى يتضح منها أنها تشير الى مسئولية الإنسان عن أفعاله. وبالتالى حسابه عليها . ولا تشير الى خلق الله للأفعال . وهذا ما يبين عدم استناد الأشاعرة الى مثل هذه الآيات التى تحمل لفظ " الكسب " لأنهم أرادوا به معنى مختلف تماماً عن معناه الوارد فى القرآن . ومن ناحية أخرى لم

---

[1] شرح الأصول الخمسة ، ص 344 - 345 .
[2] البقرة آية 81 .
[3] البقرة آية 202 .
[4] الأنعام آية 120 .
[5] إبراهيم آية 51 .
[6] الشورى آية 30 .
[7] الطور آية 21 .

يهتم الأشاعرة بتأكيد نظريتهم فى الكسب بالأدلة السمعية بقدر ما اهتموا بإظهار معارضتهم للمعتزلة هؤلاء الذين استندوا على مثل هذه الأدلة لتأكيد معتقدهم فى حرية الإرادة الإنسانية .

وإذا كان الاشاعرة قد أخفقوا فى أدلتهم السمعية على نظريتهم فى " الكسب " ، فإنهم قد استعاضوا عن ذلك بالتوسع فى الأدلة العقلية لتأكيد النظرية من ناحية ، والرد على الخصوم المعترضين (المعتزلة) من ناحية أخرى .

يقول الأشعرى [1] : والدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً ، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً . ووجدنا الكافر يجهد نفسه الى أن يكون كفره حسناً . ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً ، لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته . ولكن الأحوال لا تسير على مقصد كل من الكافر والمؤمن . وإذا علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من مُحدث أحدثه عليها وهو قاصد الى ذلك ، وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً غير الكافر الذى يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً . وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً مؤلما غير المؤمن الذى يريد ألا يكون فى إيمانه مجهداً . وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن ، فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد الى ذلك .

يوضح النص أنه ما دامت الأفعال لا تأتى على نحو ما يقصده الكافر ويشتهيه المؤمن ، أو لا تأتى على غرار ما يتمناه الإنسان بصفة عامة ، فلابد أن يكون ثمة فاعل آخر غير الإنسان ، وهذا الفاعل الحقيقى هو الله . وما الإنسان إلا مكتسب لتلك الأفعال التى يخلقها الله .

---

[1] اللمع ، ص 38 - 39 .

لكن إذا كان الله هو الخالق الحقيقي للأفعال . فلماذا نقول إنه مكتسب لها أيضا ؟ يرد الأشاعرة : ليس للفعل من مكتسب يكتسبه على حقيقته كما لابد من فاعل يفعله . ودليل ذلك أن حركة الإضطرار تدل على أن الله تعالى الفاعل لها على حقيقتها ، ولا تدل على أن المتحرك بما فى الحقيقة هو الله تعالى . إذ المتحرك بها هو الذى اكتسبها بعد أن خلقها الله . وبناء على ذلك يعترض المعتزلة بأن الإنسان يكتسب الفعل على حقيقته كفراً باطلا وإيماناً حسنا . ويرد الأشاعرة بأن هذا خطأ وحجتهم هى أن معنى " أكتسب الكفر " أنه كفر بقوة محدثة . وكذلك قولنا " اكتسب الإيمان " إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشئ على حقيقته ، لأن الذى فعله على حقيقته هو رب العالمين [1] .

ويعترض المعتزلة بأنه إذا كانت إحدى الحركتين (لخلق والكسب) ضرورة ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . وإذا كانت إحداهما كسباً ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . ويرد الأشاعرة بأن ذلك لا يجب لافتراقهما فى معنى الضرورة والاكتساب ، فالضرورى ما حمل عليه الشئ وأكره وجبر عليه ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك مجهوده ، لم يجد منه انفكاكا ولا الى الخروج عنه سبيلاً . فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذى هو وصف الضرورة ، وهى مثل حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى . كانت اضطراراً . وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا لأن الإنسان فى ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى . والإنسان يعلم التفرقة بين الحليين من نفسه . وإذا كان العجز قائماً فى احدى الحالتين . فقد وجب أن القدرة التى هى ضده

---

(1) راجع اللمع ص 39، 40 .

حادثة فى الحالة الأخرى . لأن العجز لو كان فى الحالتين جميعاً . لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلاً واحداً . فلما لم يكن هذا هكذا . وكانت القدرة فى إحدى الحركتين . وجب أن تكون كسباً . لأن حقيقة الكسب هى أن الشئ وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالتين فى الحركتين . ولأن إحداهما بمعنى الضرورة ، وجب أن تكون ضرورة . لأن الأخرى بمعنى الكسب ، وجب ان تكون كسباً [1] .

فالأشعرى - على حسب الشهرستانى [2] - يفرق بين الأفعال الاضرارية كالرعشة والرعدة ، وبين الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . وعلى ذلك فالمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . ولو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوق كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي ذلك الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته .

وهذا هو مضمون مذهب " الكسب " الأشعري ، والذى لا يوافق عليه المعتزلة بل ويرون - استمراراً فى الهجوم على الأشاعرة - انه يُلزم أصحابه بعدة أمور . منها ما يلي [3] :

أ - لا يتصور استحقاق المدح والذم تبعاً للكسب الأشعري . ويلزم أن يكون

---

[1] راجع نفس المصدر ، ص 41 - 42 .
[2] الملل والنحل 124/1 - 125 .
[3] القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، ص 333 - 335 .

الظلم والكذب وغيرها . كطول القامة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة . وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا .

2- لا يثبت مذهب الكسب لرسل الله تعالى حجة على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعونا الى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه .

3- انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : الى ماذا تدعوننا إليه؟ فإن كنتم تدعوننا الى ما خلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم تدعوننا الى ما لم يخلقه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه .

4- التسوية بين الرسول وإبليس ، لأن الرسول يدعو العباد الى خلاف ما أراده الله تعالى منهم ، كما يدعوهم إبليس الى ذلك . بل يلزم الكسب أصحابه . أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم الى خلافه .

وبعد هذه الأمور التى تستلزم عن مذهب الكسب الأشعرى ، فإن كل مذهب يقتضى ذلك ويؤدي إليه فكافيك به فساداً على رأى المعتزلة. لكن هل سلَمَ الأشاعرة بمحاولة نقض المعتزلة لمذهبهم فى الكسب ؟ الحقيقة أن الأشاعرة قد استمروا فى الدفاع عن مذهبهم عن طريق استمرارهم فى الاعتراض على أدلة المعتزلة على حرية الإنسان فى اختيار أفعاله .

فمن أدلة المعتزلة العقلية الأخرى على أنه تعالى يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن فى أفعالهم ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ويرفض الأشاعرة هذا الدليل المعتزلي ووجهه في دفع أن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له . لوجب أن يكون الرازق اسماً من جعل الرزق رزقاً له . والعادل اسماً لمن جُعل العدل عدلاً له . وكذلك الكلام في المحسن . والمنعم والمتفضل ، وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتكب . قلنا : فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشئ من هذه الأسماء ، وقد عُرف خلافه . وإذا سئل الأشاعرة المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى غير منفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً ؟ أجاب المعتزلة : لو كان كذلك لوجب ألا يكون في عالم الله تعالى ظالم ، لأن العباد غير منفردين بالظلم [1] .

وإذا كان المعتزلة يرون في أحد أدلتهم العقلية أن الإنسان يستحق المدح والذم على فعله من وجهين ، أحدهما : أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله ، ويفعل الحسن لحسنه في عقله . والثاني : ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله ، فإن الأشاعرة قد توجهوا اليهم بالسؤال : أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ رد المعتزلة بأنه إذا ثبت أنه يستحق فلا يستحق إلا على هذين الوجهين ، فأما ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنع أن يفعل على جهة التفضل ، كما يمدح الصغير عند بعض الأفعال لندعوه بذلك الى الصلاح [2] .

ونعود مرة أخرى الى دور المعتزلة في الهجوم على الأشاعرة ، بالسؤال : هل يقضي مذهبكم كما يُفهم من ظاهره بأن الله هو الذى قضى المعاصي وقدرها بناء على أنه تعالى قد خلق جميع الأفعال ؟

هنا نرى الأشاعرة - فرارا من مذهب الجبر - يوافقون على أن الله قد قضى المعاصي وقدرها فعلا ، ولكن بمعنى أنه تعالى كتبها وأخبر عن

---

[1] المصدر السابق . ص 351-352 .
[2] الاشعرى . اللمع . ص 42 .

كونها كما قال : " ... وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب ..." [1] يعنى أخبرناهم وأعلمناهم . وكما قال : " إلا امرأته قدرناها من الغابرين " [2] يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين . ولا نقول قضاها وقدرها بأن أمر بها ، وإذا سأل المعترضون : افترضون قضاء الله وقدره الكفر على الإنسان ؟ أجاب الأشاعرة : نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله تعالى نهانا عن ذلك . وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وأن الخشبة مكسورة أن نقول : حجة الله تعالى مكسورة ، لأن هذا يوهم بأن حجة الله تعالى لا حقيقة لها . فكذلك نطلق الرضى بلفظ القضاء والقدر ، ولا نطلقه بلفظ الكفر ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وقدره اللذين أمرنا ان نرضى بهما اتباعا لأمره ، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه . وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ونكره موتهم ونكره بقاء الشياطين . وكلٌ بقضاء رب العالمين [3] .

ويتفرع من مشكلة الفعل الإنساني عند الأشاعرة مسألة " الاستطاعة " أو " القدرة " وهى مثلها مثل المسألة الأصل (الفعل الإنساني) أدلى الأشاعرة بدلوهم فيها ، واعترض عليهم خصومهم لا سيما المعتزلة .

فذهب الأشاعرة الى أن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره ، ودليلهم على ذلك أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب ان يكون عالماً بمعنى هو غيره ، وكما يكون متحركاً بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له ، لم يوجد إلا وهو

---

[1] الإسراء آية 4 .
[2] النمل آية 57 .
[3] راجع اللمع ، ص 45 - 47 .

مستطيع . فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع ، صح وثبت ان استطاعته غيره . ولما اعترض الخصوم بالقول : فإذا أثبتم له استطاعة هي غيره ، فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل ؟ رد الاشاعرة : زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو من أن يكون حادثا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها .

فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثاً بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها . فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة . وإن كان عاجزا في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة ، وهذا فاسد . وأيضا لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقوع الفعل بقدرة معدومة ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار برداً ، والقطع بحد السيف معدوم ، وقد قلب الله تعالى السيف قصبا والقطع بجارحة معدومة ، وذلك محال . فإذا استحال ذلك ، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها [1] .

من ذلك يمكن بيان موقف الأشاعرة من الاستطاعة في أنها خلاف الإنسان ، ولو كانت هو ، للزم الا تفارقه وتلازمه ضرورة . ولكن الثابت والمعلوم أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً ، وغير مستطيع تارة أخرى . وإذا كانت الاستطاعة لا تلازم الإنسان ، فهي تلازم الفعل . لأنها لو تقدمت عليه ، لجاز أن يكون وقوعه بقدرة معدومة وذلك محال .

وهكذا طال النقاش والحوار والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة الفعل الإنساني ، وقدمت كل جماعة أدلة وحجج حاولت أن تؤيد موقفها بها . وهي في الوقت نفسه لم تقبل أدلة الجماعة الأخرى . بل

---

[1] المصدر السابق ص 54 - 55 .

حاولت ضحدها ، ومن ثم طال الحوار التاريخي بين الجماعتين ، وظلت كل جماعة متمسكة برأيها ، فالإنسان حر فى أختيار أفعاله عند المعتزلة . ومكتسب للفعل بعد أن يخلقه الله عند الأشاعرة . وبذلك فهم يقتربون من أصحاب مذهب الجبر .

والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتى الجبر والأختيار ، ولم يقطع فى أى منهما براى مطلق حاسم ... يقول الله عز وجل " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله " [1] . وهذا تأييد لمقالة الجبر . وفى آية أخرى " إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا" [2] .

وهى تعنى أن الإنسان مختار له حرية الفعل . وهنا أرانى أتفق مع الدكتور أبو ريان [3] فى أن الخطأ ينشأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها فى مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نمتنع عن النزول بها الى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية ، فنحن نجهل كثيرا من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الإنساني ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الإدراك الإنساني ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجهلها . فالفعل الإنساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها الى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع الى المجتمعات الإنسانية فى جملتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط . والحق أننا يجب أن ننظر الى الفعل الإنساني على المستوى الإنساني فنقنع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الإرادة ، وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء .

---

[1] الإنسان ، آية 30 .

[2] الإنسان آية 3 .

[3] تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 231 - 232 .

ومن ثم يكون الاستمداد الأصلى لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ، فأصحاب الجبر يستندون الى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنساني ، وأصحاب الأختيار كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية . فآيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والإحاطة بكل شئ وأما آيات الاختيار فإنها توجه الى الإنسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

يتبين مما سبق مدى أهمية وخطورة مسألة " أفعال الإنسان " فى العقيدة الإسلامية ، تلك المسألة التى اختلفت طوائف الأمة بصددها ، ورأينا بعض الفرق تقف على طرفى نقيض ، فالجبرية ، ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مجبور فى أفعاله ، والقدرية ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مخير فى أفعاله ، حر فى إرادته .

ويمثل أهل السنة والجماعة الموقف الوسط بين الطرفين ، فآمنوا بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومجبر مسير فيما لا يعلم ، والله أعلى وأعلم .

الفصل الثامن

نتـــائج الدراســـة

سجلت فى معظم فصول هذا الكتاب بعض الاستنتاجات . والنتائج التى لم يتحتم تأجيلها . وبعد أن استعرضت جوانب الموضوع - من وجهة نظرى - علىَ الآن أن استخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التى طرحتها فى مقدمته ، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال النتائج التى أطرحها فيما يلي :

شهد المجتمع العلمى الإسلامي إذان عصر ازدهاره نوعاً مميزاً جداً من النشاط العلمى ، تمثل فى الحوار والجدل والمناظرات . وبالتساؤل عن بداية هذا النشاط ، رجحت الدراسة أنه يعد صورة متطورة لما عُرف فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، مثل التى جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحانى المحض والبشرية النبوية . لكننا راينا كيف أن هذا النوع من المناظرات (الدينية) قد توقف تماماً فى عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين ، حيث كانوا ائمة ، علماء بالله تعالى ، فقهاء فى أحكامه ، مستقلين بالفتاوى فى الأقضية ، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً فى وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة . ولذلك تفرغ العلماء لعلوم الآخرة ، وتجردوا لها . وبعد عهد الخلفاء الراشدين ، عادت المناظرات (الدينية) الى الظهور والانتشار ، الأمر الذى جعل بعض العلماء يضع شروطاً للمناظرة فى علوم الدين ، لا يصح ، ولا ينبغى انعقاد مجلسها إلا بها . وقد أوردت الدراسة شروطاً ثمانية ، سطرها الإمام الغزالى لمثل هذا النوع من المناظرات .

أما الحوار والجدل والمناظرات فى العلوم المختلفة ، فقد بيّنت الدراسة كيف أن ظهور علم الكلام كان سبباً قوياً ومباشراً فى انتشار مجالس الجدل والمناظرات فى المجتمع العلمى الإسلامي بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير الى إنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر ... ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات انتشارا واسعا ، تبعا للشغف العلمى لدى العلماء

على أثر حركة الترجمة ، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء هؤلاء الذين رأوا في انعقاد مجالس العلم والمناظرات في قصورهم من الأمور الهامة في تاسيس الرعية ، فضلا عن كون مثل هذه المجالس مظهرا من مظاهر الأبهة والعظمة آنذاك ! ومما لا شك فيه أن هذا الجو العلمي قد أحدث نوعا من التنافس بين العلماء المتناظرين ، أفرادا كانوا ، أم جماعات ، الأمر الذي انعكس أثره على المجتمع العلمي ككل .

وكان من نتائج حركة التنافس داخل مجالس الحوار والمناظرات أن أقبل بعض العلماء والأدباء على مذاكرة أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم . ومن أمثلة هذا الصنف من العلماء - فضلا عن ما ذكر في سياق الموضوع - الفراء بن زياد الكوفي النحوي الذي قيل عنه : لولاه لما كانت عربية لأنه هذبها وضبطها . وقال ثمامة بن أشرس المعتزلي : ذاكرت الفراء فوجدته في النحو نسيج وحده ، وفي اللغة بحراً ، وفي الفقه عارفاً باختلاف القوم ، وفي الطب خبيراً ، وبأيام العرب وأشعارها حاذقاً . وصنف الفراء للمامون كتاب الحدود في النحو ، وكتاب المعاني ، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً . وعمل كتابا على جميع القرآن في نحو ألف ورقة لم يعمل مثله . وبالبحث عن أنواع مجالس الحوار والمناظرات أوضحت الدراسة إنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها ، بل شملت معظم العلوم المعروفة آنذاك ، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين ، إلا أنها تطورت الى مناظرات علمية ، وأدبية ، وفلسفية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وطبية ... وغير ذلك مما قد آتينا على ذكره كل في موضعه .

ولما وجدت الدراسة أن معظم علوم الحضارة الإسلامية ، وكذا بعض الفرق والمذاهب قد اعتمدت على الحوار والمناظرة كاساس مهم من أسس قيامها وتثبيت أركانها ، زعمت أن هذا الحوار المتصل هو " علم " له مبادئ وأسس وآداب ، يمكن تدشينها في نقاط محددة فيما يلي :

1- يستند علم الحوار على معرفة حال المستدل والمجيب . وكيف يكون الأول مستدلا . والثاني معترضاً مبيناً محل اعتراضه أو معارضته .

2- متى يجب على المستدل السكوت ، ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال .

3- أن يكون المحاور فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه .

4- أن يرى المحاور فيمن يحاوره رفيقاً معيناً لا خصماً ، ويشكره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق ، كما لو أخذ طريقاً فى طلب ضالته ، فنبهه صاحبه على ضالته فى طريق آخر ، فإنه يشكوه ولا يذمه ، ويكرمه ويفرح به .

5- أن لا يمنع المحاور محاوره الانتقال من دليل الى دليل ، ومن إشكال الى إشكال . ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه كقوله : هذا لا يلزمنى من ذكره ، وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك ، فإن الرجوع الى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله .

6- أن يحاور من يتوقع الاستفادة منه ، من هو مشتغل بالعلم . ولا يحترز من محاورة الفحول خوفا من ظهور الحق على السنتهم . وفى المقابل يجب على الفحول قبول محاورة من يعتقدون أنه دونهم ، بغية إظهار الحق إن كانوا فحولاً بحق ، وليس فحولاً مصطنعيين !

7- أن لا يكون المتحاوران طالبى حقيقة ومريدي بيان ، فإما أن يكون أحدهما على يقين من امره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر إقناعها به ، ويكون الآخر متوهما أنه على حق مثبتا لنفسه ما لم يحصل له ، مغالطا لعقله ، أو مغروراً كالحالم لا يدرى أنه نائم .

فيحاول الأول ، صاحب اليقين ، أن يحل شك هذا الغالط المخالف ، ويفصح بسره فى المغالطة ويدفع شره . فإذا اتفق المتحاوران هكذا ، فتلك محاورة ومناظرة فاضلة حميدة العاقبة ، يوشك أن تنحل .

8- إذا كان المتحاوران معا غالطين أو مغالطين ، أو كان أحدهما طالبا للحق ، والثاني غالطا ، أو مغالطا فتلك محاورة أو مناظرة يكثر فيها الشغب والصخب ، ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها . وربما كان الجاهل فيها مسارعاً الى قبول ما قرع سمعه دون تصحيح ، فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله .

9- إذا سأل المحاور ، فأجابه محاوره بالسكوت ، عن معارضته ، فهذا جواب يؤدي الى انقطاع المحاورة أو المناظرة . ويحدث ذلك إذا ما سأل المناظر خصمه بما لا يعقل ، وبما هو خارج عن موضوع المناظرة أصلا . فمن هذه صفته ، فسكوت الخصم عن معارضته جواب .

10- إذا سأل المحاور محاور بالقول : ما قولك فى كذا ، فالجواب مفوّض الى المسئول يجيب بما يشاء . وأما إذا قال له : أمر كذا ، أحق هو ؟ فلابد أن يجيب إما بنعم أو لا ، كسائل سأل فقال : ما تقول فى الأرض كرية أم لا ؟ فلابد له من نعم أو لا . ولو قال : ما تقول فى الخمر ، أحلال أم لا ؟ فكذلك أيضا ... أو قال له : هل الخلاء موجود أم لا ؟ فلابد من نعم أو لا ... وهكذا .

11- من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ فى المحاورة أو المناظرة مثل أن يقول المحاور لمحاور : أنت تقول كذا أو لم تقول كذا ، فيجيب المسئول : وأنت أيضا تقول كذا ، أو لأنك انت أيضا تقول كذا ، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو اشنع ، فهذا كله خطأ فاحش والاقتداء بالخطأ لا يجوز إلا من وجهين :

الأول : أن يكون القول الذى اعترض به المجيب قولا صحيحاً ينتج ما

يقول هو ، فهذا وجه فاضل وقع للسائل . وذلك كمعتزلى قال الآخر : لم قلت إن الله تعالى خالق الشر ؟ فقال لأنك تقول معى إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه ، والشر عرض ، فالله تعالى خالق الشر . فهذه معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم لأنه فى الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقول قول خصمه بما يقول ، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال . وهذا خطأ ، وإنما الصواب أن يقول : لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض ، ثم يمض فى مسالته .

الوجه الآخر : أن يكون السائل مشاغبا يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ ، ولا يقصد طلب حقيقة ، فهذا واجب أن يرجع عيبه بمثل هذا فقط ، ولا يناظر باكثر من ذلك ، إذا الغرض كف ضرورة فقط ، ولا تكف ضرورة بمناظرة صحيحة أصلا .

12- ليس على المناظر اكثر من نصر الحق وتبينه ، وليس عليه أن يصور للحواس أو النفوس ما لا سبيل الى تصوره ، ولا مالا صورة له أصلا . وذلك كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ، ولا عرض ، ولا جسم ، ولا فى زمان ، ولا فى مكان ، ولا حاملاً ، ولا محمولاً . فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك ، وهذا لا يلزم ، وهو كاعمى كلف بصيرا أن يصور له الألوان ، فهذا مالا سبيل إليه ، وتكليف فاسد ، وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان ، وإن لم يتشكل فى النفس أصلا . ولو جاز لكل من لم يتشكل فى نفسه شئ أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح ، والذى ولد أعمى أن ينكر الألوان ، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة ، وكل هذا باطل . وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ، ويبطل ما أبطل البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان ، حتى يلوح له الحق .

13- المحاور والمناظر الحق لا يقنع بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يصح قوله ، فإن وجد حقاً ببرهان . رجع إليه ، ولا يتردد ، ولا يرضى نفسه ببقاء ساعة آبيا من قبول الحق .

14- المحاور والمناظر الحق ، إن وجد تمويهاً ، فعليه بيانه ، ولا يغتر بذهاب خصمه عنه ، لأنه ربما يفطن غيره من أهل مقالته لما غال عنه .

15- المحاور والمناظر الحق ، لا يقنع إلا بحقيقة الظفر ، ولا يبالى إن قيل إنه مبطل ، وذلك لأن له فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء (عليهم السلام) ومن دونهم ، فكثيرا منهم قتل دفاعاً لحقه ، ونسباً للباطل اليه .

16- لا يستند ، مع الحق ، الى أحد ، ولا يبالى بكثرة خصومه ، إن كثروا ، ولا بقدم ازمانهم ، ولا بتعظيم إياهم ، ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم واقدم وأعز وأعظم عند كل أحد ، وهو أولى بالتعظيم .

17- يتجنب الألتفات الى من يتبجح بقدرته فى الجدل ، فيبلغ به الجهل الى أن يدعى أنه قادر على أن يجعل الحق باطلاً ، والباطل حقاً . فلا يصدق المحاور والمناظر الحق مثل هؤلاء الكذابين الأراذل .

18- يرغب فى أن يكون محقاً عالماً غالباً فى الحقيقة ، حتى إن قيل عنه : مبطلاً جاهلاً مغلوباً ، أكثر من رغبته فى أن يقال عنه محقاً عالماً غالباً ، وهو فى الحقيقة مبطل جاهل مغلوب . وله فيمن وصفه الجهال بذلك قبله من المرسلين (عليهم الصلاة والسلام) والأفاضل المتقدمين افضل أسوة وأكرم قدوة . وكذلك يحب أن يوصف بالفسق وهو فاضل . خير له من أن يوصف بالفضل وهو فاسق .

19- يتحفظ الخروج عن مسألة الى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها ، لأن هذا المسلك من فعال أهل الجهل .

20- يحذر مناظرة ، أو مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة ، أو الصياح والمغالبة ، فلا يعتن به . ثم تراه يحاول صرفه عن ضلالة بالوعظ ، فإن لم يكن ، فبالزجر ، فإن كان ممتنع الجانب ، تراه يجتنبه كما يُجتنب المجنون ، معتقداً أن أذاه أخطر من أذى المجانين!.

21- يحذر كل من لا ينصف ، وكل ما لا يفهم ، ولا يتكلم إلا مع من يرجو إنصافه وفهمه .

22- لا يقدر احد على الشروط السابقة إلا بخصلة واحدة ، وهى أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له ، أو ذمهم إياه ، ولكن يجعل كده طلب الحق لنفسه فحسب .

23- المحاور والمناظر الباطل ، يقصد إبطال الحق ، أو التشكك فيه ، ومن هذا القبيل أن يحيل فى جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن .

24- المحاور والمناظر الباطل ، يستعمل الرقاعة والمجاهرة بالباطل ، ولا يبالى بتناقض قوله ، ولا بفساد ما ذهب إليه ، ومن ذلك أن يحكم ثم ينقضه .

25- ينتقل من قول الى قول ، ومن سؤال الى سؤال . على سبيل التخليط ، لا على سبيل الإبانة .

26- يستعمل كلاما مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذرا .

27- يحاول إحراج محاوره ، ويلجئه الى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة

لأنه يرجع الى الموضوع الذى تركه ويلوذ هو إليه بلا حياء .

28- الإيحاء بالتضاحك والصياح والمحاكاة والاستجهال والجفاء ، وربما بالسب والتكفير واللعن ، والسفه والقذف ، إن لم يكن لطام وركاض .

تلك كانت شروط ومبادئ وأسس قيام علم الحوار العربى الإسلامي كما رأت هذه الدراسة ... علم الحوار الذى يعد من العلوم (المَنسية) فى الحضارة الإسلامية ، حيث راج وازدهر فى فترات السؤود الحضاري ، وخفت وبهت فى فترات الضعف .. ولذلك جاءت هذه الدراسة محاولة إحياء هذا العلم العربي الإسلامي الأصيل بعد ما رأت أن الغرب يطبق حالياً أسسه ومبادءه ، فيما يعرف " بالمناظرة " على كافة الأصعدة ، وأعلاها المناظرة التى تعقد بين المرشحين لرئاسة أمريكا ، ويتابعها العالم أجمع . هذا فى الوقت الذى أهمل فيه العرب والمسلمون هذا العلم ، واكتفوا (بالفرجة) على مناظرات الغرب ! .

هلا أحيت الأمة العربية الإسلامية أسس ومبادئ علم الحوار ليكون ركيزة أساسية فى نهضتها ؟ مما لا شك فيه أن الأمة حاليا فى أشد الحاجة الى (الحوار) العقلانى الهادف ، كمسوغ للتقريب بين التيارات المختلفة على الصعيد الداخلى ، والتحاور مع الآخر على الصعيد الخارجي . وفى سبيل ذلك تقترح الدراسة ما يلي :

- تدريس مبادئ وأسس علم الحوار العربى فى كافة المدارس والجامعات العربية والإسلامية ، لتخريج أجيال قادرة على إحقاق الحق وازهاق الباطل ، كل بحسب تخصصه .

- إنشاء مجلس أعلى " للحوار " فى كل دولة عربية إسلامية يكون مرجعا نهائيا لحسم كافة القضايا الخلافية الداخلية لكل دولة ، وعلى مستوى كافة الوزارات والإدارات - وسائر التخصصات . وتكون ممارسات هذا المجلس علانية أمام الجمهور تماماً مثلما يحدث فى

مباراة رياضية ، فيعتقد مجلس الحوار أو المناظرة بين المتناظرين ، فيحاور ويناظر كل منهما الآخر الى أن تنتهى المحاورة أو المناظرة بانتصار فريق على الآخر . أو مناظر على آخر فى تخصص واحد .

إننى أتصور أن مثل هذا المشروع الحوارى المقترح ، سيقلل بصورة كبيرة من ظاهرة الواسطة والمحسوبية ، وسيقلل أيضاً من صور وأساليب الفساد - والمعنى المقصود واضح - الأمر الذى ينعكس أثره الإيجابي فى النهاية على صناع القرار لوضع الشخص المناسب فى المكان المناسب .

وتلك هى التوصية النهائية التى توصى بها هذه الدراسة .

والله أعلى وأعلم ....

المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

1- ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، تحقيق نر : رضا ، دار الحياة ، بيروت (د . ت) .

2- ابن الأكفانى : إرشاد القاصد الى أسنى للقاصد ، تحقيق عبد المنعم محمد عمر ، مراجعة أحمد حلمى عبد الرحمن ، دار الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) .

3- ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة للعهد العلمى الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة 1955

4- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت (د . ت) .

5- ابن خلدون : المقدمة ، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د . ت) .

6- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محيى الدين ، دار النهضة المصرية 1949.

7- ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، دار الرائد اللبناني 1983 .

8- ابن قيم الجوزية : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، تحقيق د . السيد محمد السيد ، سعيد محمود ، ط الثانية ، دار الحديث ، القاهرة 1418 هـ .

9- ابن النديم : الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1948.

10- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط الخامسة 1982.

11- أبو الحسن الأشعرى : رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، ذيل كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 .

12- ابو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 .

13- البيرونى : الآثار الباقية عن القرون الخالية ، طبعة مكتبة المثنى ، بغداد(د . ت) .

14- الجاحظ : البيان والتبيين ، تحقيق فوزى عطوى ، طبعة بيروت (د . ت) .

15- الخياط المعتزلى : كتاب الانتصار ، والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق د . نيبرج ، طبعة دار الكتب المصرية 1925 .

16- سيف الدين الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية ، لجنة التراث الإسلامي ، القاهرة 1971.

17- الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ، القاهرة 1317 هـ

18- .... : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تحرير وتصحيح الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد (د.ت) .

19- الغزالى .... : إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، تحقيق أبى حفص سيد إبراهيم ، دار الحديث ، القاهرة 1419 هـ - 1998.

20 - القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، ط الأولى ، القاهرة 1965.

21- .... : فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د . على سامى النشار ، وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية 1972.

22- .... : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، تحقيق د . محمد

مصطفى حلمى وآخرون ، طبعة القاهرة (د . ت) .

23- القفطـــــــــــى .... : إخبـار العلمـاء بأخبـار الحكمـاء ، طبعـة القـاهرة 1326هـ.

24- المســــــــعودي .... مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس . ط الأولى ، بيروت 1965.

ثانيا : مراجع عربية ومترجمة :

25- أحمد أمين .... : ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة 1962.

26- د . أحمـــد محمـــود صبحى : فى علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992.

27- .... : فى علم الكلام (2) الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية 1992 .

28- د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، 4 أجزاء ، ط الرابعة عشر .

29- د. حسم حنفى ..... : هموم الفكر الوطنى ، التراث والحداثة ، دار قباء ، القاهرة ، ط الثانية 1998.

30- د. خالد حربى .... : شهيد الخوف الإلهى ، الحسن البصرى ، إمـام التـابعين ، ط الأولى ، دار الوفـاء ، الإسكندرية 2003 .

31- .... : المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (1) الكندى والفارابى ، ط الأولى ، منشاة

المعارف ، الإسكندرية 2003 .

32- د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط الثانية 1979 .

33- عصام محمد الشنيطي ... : فهرس المخطوطات المصورة ، معهد المخطوطات العربية ، الجزء الثاني ، التاريخ - القسم السادس ، القاهرة 2001.

34- د. على سامى النشار : نشاة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول ، دار المعرفة الجامعية 1999 .

35- د. ماهر عبد القادر محمد التراث الإسلامي ، العلوم الأساسية ، المركز المصرى للدراسات والأبحاث ، الإسكندرية (د.ت) .

36-.............. : فلسفة العلوم ، الميثودولوجيا (علم المناهج) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000.

37- د. محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1996.

فهرست الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة
قرآن كريم	3
مقدمة الكتاب..	5
الباب الأول	
مقدمات منهجية	
الفصل الأول .	11
الجدل : بداية علم الحوار	
- مقدمة..	13
- بدايات الجدل	16
الفصل الثاني	
الحوار والمناظرات فى العالم الإسلامي	21
البواعث - الطبيعة - النتائج	23
أولا : الباعث على الحوار والمناظرات	23
ثانيا : شروط المناظرة فى علوم الدين	25
ثالثا : قوانين وطبيعة المناظرة المؤدية الى الحقائق فى مختلف العلوم	29
رابعا : خصال المناظر الحق	32
خامسا : خصال المناظر الباطل	34
الفصل الثالث	
الحوار والمناظرات فى العلوم المختلفة	35
1- المذهب الأشعرى يولد بمناظرة	40
2- الطب	44

3- الإلهيات 47

4- الفلسفة 51

5- الطب النفسي 57

6- النحو والمنطق 60

7- الطبيعيات 65

الباب الثاني

أثر المدارس الكلامية فى تطور علم الحوار 71

الفصل الرابع

المعتزلة تولد بحوار 73

الفصل الخامس

كلام الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة 85

1- المعتزلة 88

2- الأشاعرة 93

3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة 96

" اعتراضات وردود "

الفصل السادس

رؤية الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة 103

1- المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة 106

2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة 110

3- أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة 117

4- أدلة الأشاعرة العقلية " محاولة ضحد اعتراضات المعتزلة " 121

الفصل السابع	123
أفعال الإنسان : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة	
مدخل :	125
-المسائلة بين المعتزلة والأشاعرة - أدلة - اعتراضات - ردود	126
الفصل الثامن	141
نتائج الدراسة	
المصادر والمراجع	153
فهرست الكتاب	159

أعمال الدكتور خالد حربي

العمل	الطبعات
١- الرازي الطبيب وأثره في تاريخ الطب العربي.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩. الطبعة الثانية . دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٢- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.	الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر الإسكندرية. ١٩٩٩.
٣- برء ساعة للرازي (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩ الطبعة الثانية ، دار الوفاء ٢٠٠٦.
٤- خلاصة التداوي بالغذاء والأعشاب.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر، الإسكندرية ١٩٩٩ . والطبعة الثانية، ٢٠٠٠ توزيع مؤسسة أخبار اليوم الطبعة الثالثة دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٥- الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي .	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية. الإسكندرية ٢٠٠١ . الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦.
٦- الرازي [illegible] حضارة العرب (ترجمة وتقديم وتعليق)	دار الثقافة العلمية ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
٧- سر صناعة الطب للرازي (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندريه ٢٠٠٢ الطبعة الثانية . دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦
٨- كتاب التجارب للرازي (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية. الإسكندرية ٢٠٠٢ . الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦
٩- كتاب جراب المجربات وخزانة الأطباء للرازي (دراسة وتحقيق وتنقيح).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ .الطبعة الثانية الإسكندرية ٢٠٠٦ .
١٠- العولمة بين المفكرين الإسلامي	الطبعة الأولى، منشأة المعارف. الإسكندرية

العنوان	الطبعة
والعربي	٢٠٠٣ .الطبعة الثانية دار الوفاء ،الإسكندرية ٢٠٠٧. الطبعة الثالثة المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩.
١١- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (١)، "الكندى والفارابى" .	الطبعة الأولى، منشاة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣ .الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩.
١٢- الأخلاق بين الحلال والحرام، والصواب والخطأ.	الطبعة الأولى، منشاة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣. الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩ .
١٣- العولمة وابعادها	مشاركة في كتاب "رسالة المسلم فى حقبة العولمة" الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر مركز البحوث والدراسات ، رمضان ١٤٢٤ هـ، نوفمبر ٢٠٠٣.
١٤- دور الاستشراق فى موقف الغرب من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية).	الطبعة الأولي دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، ٢٠٠٣ .
١٥- شهيد الخوف الإلهى، (الحسن البصرى).	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣ .
١٦- دراسات في التصوف الإسلامي .	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣.
١٧- دراسات في الفكر العلمي المعاصر .	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .
١٨- ملامح الفكر السياسي في الإسلام	الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٣.
١٩- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية	الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية٢٠٠٤.
٢٠- مقالة في النقرس للرازي (دراسة وتحقيق)	الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية٢٠٠٥. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩ .
٢١- التراث المخطوط، رؤية فى التبصير	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤.

والفهم (١) علوم الدين لحجة الإسلام ابى حامد الغزالى.	
٢٢- التراث المخطوط، رؤية فى التبصير والفهم (٢) المنطق.	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤.
٢٣- علوم الحضارة الإسلامية واثرها في الحضارة الإنسانية	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٢٤- تاريخ كيمبردج للإسلام (العلم)	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٢٥- مبارك للأمة	الطبعة الأولي ، الإسكندرية ٢٠٠٥.
٢٦- علوم الحضارة الإسلامية واثرها في الأخر	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦.
٢٧- العبث بتراث الأمة .	الطبعة الأولي ، الإسكنبرية ٢٠٠٦.
٢٨- المسلمون والأخر ، حوار وتبادل حضاري	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦.
٢٩- الأسر العلمية ظاهرة فريدة في الحضارة الإسلامية	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩.
٣٠- علم الحوار العربي الإسلامي (ادابه واصوله)	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦.
٣١- منهاج العابدين للإمام ابي حامد الغزالي (دراسة وتحقيق)	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٣٢- مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي (المعتزلة — الأشاعرة) واثرها في تطور علم الحوار	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩

مدارس علم الكلام فى الفكر الأسلامى

المعتزلة . الأشاعرة

وأثرها فى تطور علم الحوار

دكتور

خالد حربى

المعتزلة . الأشاعرة

د / خالد حربى

المكتب الجامعي الحديث



مساكن سوتير - أمام سيراميكا كليوباترا
عمارة (5) مدخل 2 الأزاريطة - الإسكندرية
تليفاكس : 00203/4865277 - تليفون : 00203/4818707